Grundriss einer einheitlichen trieblehre von standpunkte ...

Julius Duboc

Grundriß

einer

einheitlichen Trie

vom

Standpunkte des Determini

Nebst Einleitung.

Von

Julius Duboc.

Das Sittengesetz ist nichts
und fehlerlose Hervorbildung
hältnisses der menschlichen Na

Die Wissenschaft ist an di
bunden, furchtlos jedem Pro
schauen, welches ihr offen vor

Leipzig
Verlag von Otto Wigan
1892.

Grundriß

einer

einheitlichen Trieblehre

vom

Standpunkte des Determinismus.

Nebst Einleitung.

Von

Julius Duboc.

Das Sittengesetz ist nichts anderes als die reine und fehlerlose Hervorbildung des tiefsten Grundverhältnisses der menschlichen Natur. Beneke.

Die Wissenschaft ist an die ewige Ehrenpflicht gebunden, furchtlos jedem Problem ins Angesicht zu schauen, welches ihr offen vorgelegt werden kann.
W. Thomson.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1892.


HARVARD COLLEGE
SEP 2 1920
LIBRARY

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die Begründung und Ausführung des allgemeinen Gesichtspunkts, der einem consequenten Eudämonismus zur Grundlage dient, daß, was immer den Menschen innerlich antreibt, einen Trieb an ihm darstellt und daß jede Triebes-Erfüllung Lust, jede Triebes-Hemmung Unlust bedeutet. Sie hat es zunächst und wesentlich mit der Untersuchung der Triebe zu thun, sie versucht gleichsam den seelischen Bewegungsapparat — sit venia verbo! — festzustellen, um auf diese Weise von sicherer Unterlage aus zu weiteren Schlüssen zu gelangen.

Die gegenwärtige Zeitperiode befriedigt ihr speculatives Bedürfniß, soweit ein solches vorhanden ist, vor Allem in ethischen Untersuchungen. Die ungemein starke literarische Fruchtbarkeit auf diesem Gebiet beweist dies zur Genüge. Begünstigt wird dieser Vorgang, abgesehen von anderen Ursachen, theilweise jedenfalls auch durch den Diesseitigkeits-Zug der Zeit. Die Ethik kann ihr darin folgen. Sie kann es vermeiden und vermeidet es gegenwärtig fast durchweg ihr Bereich nach der Seite des religiösen oder metaphysischen Vorstellungsgebiets hin auszudehnen. Wie Protagoras sein Buch mit den Worten anfing:

„ob Götter sind oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen", so bekennt sich auch die heutige Ethik dazu hierüber nichts beibringen zu können. „Die philosophische Ethik", sagt Steinthal*), „verhält sich zur Idee der Gottheit völlig gleichgültig; sie ist weder für Theismus oder Deismus noch Pantheismus oder Atheismus, noch auch gegen eine dieser Gestaltungen des Glaubens. Wie in der Physik zur Lösung ihrer Aufgaben niemals Gott herbeigezogen werden darf, so auch in der Ethik nicht; aber diese wie jene ist gar nicht in der Lage einen Beweis für oder gegen den Glauben zu führen".

Durch dieses Ausscheiden der Transcendenz ist das ethische Gebiet nach der metaphysischen Seite augenblicklich klarer und bestimmter abgegrenzt als nach der entgegengesetzten, wo die naturwissenschaftliche Arbeit ihr unbegrenztes Bereich eröffnet. Denn von allen Seiten, von der Gesellschaftswissenschaft, der Entwicklungslehre, der Biologie, der Physiologie, werden die ethischen Probleme in Angriff genommen und je nach den hierbei gemachten Voraussetzungen in der einen oder anderen Weise erledigt. Eine Trieblehre ihrerseits nimmt in dieser Beziehung eine schärfer abgegrenzte Stellung ein. Wesentlich unterschieden ist sie zunächst von Metaphysik. Man kann, wenn man im Großen die Gebiete sondern will, wie der Physik eine Metaphysik oder Hyperphysik, so der Trieblehre eine Triebkraftlehre gegenüber stellen.

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.

Wenn man die im Einzelnen wie im Ganzen wirksame treibende Kraft als Triebkraft betrachtet, so fallen alle darüber

*) H. Steinthal. Allgemeine Ethik. S. 10.

sich verbreitenden Untersuchungen und Speculationen, alle Vermuthungen und Philosopheme in das Bereich der Triebkraftlehre. Die Bewegung selbst aber, die Er- und Begründung ihres Verlaufs innerhalb der Triebe, der Modus jenes agitante fällt in das Bereich der Trieblehre. So wird diese, da sie sich nur mit dem natürlich Gegebenen befaßt, allerdings zu einem Theil der Physik, aber zu einem besonderen selbständigen Abschnitt derselben, den man am füglichsten als ethische Mechanik bezeichnen kann.

Zu der Ethik im engeren Sinn aber hat sie vielfache Beziehungen — schon dadurch, daß sie das Sollen durch das Wollen ersetzt. „Thue, was du sollst“ ist der Wahlspruch einer abstracten Moral. „Thue, was du willst“ ist, wie das Motto dieser Schrift, der Wahlspruch einer Trieblehre nach der Seite ihrer ethischen Tendenz. „Was nützen mir alle Beweise“, sagt Feuerbach einmal, „daß dieser der Messias ist, wenn ich überhaupt nicht glaube, daß es einen Messias geben kann und jemals gegeben hat?“ Was nützen alle vom Standpunkt der Sollens-Ethik aufgestellten Beweise, daß, um den ethischen Anforderungen zu genügen, der Mensch über seinen Trieben und Neigungen stehen müsse, wenn es sich herausstellt, daß der Mensch ein Triebwerk ist, d. h. daß er sich nur in Gemäßheit und mittelst seiner Triebe bewegen kann?

Andererseits kann man aber auch fragen: was nützt eine Seins-Ethik, welche sich auf das, was sich durchschnittlich verwirklicht, auf das, dessen Möglichsein am häufigsten thatsächlich wird, zurückzieht, wenn darüber hinaus noch eine weitere und höhere Möglichkeit vorhanden ist? Das Seinsmögliche, aber nicht, wo es anfängt, sondern wo es endet (in seiner Voll-

endung) ergiebt eben das Seinsollende. Kann das Individuum im Allgemeinen nicht anders als seinen Trieben folgen, so realisirt es das Seinsollende dann, wenn es dem Glückseligkeitstrieb als dem Trieb, der den Menschen im Individuum constituirt, folgt, soweit dieser es verlangt, wenn es also ihn und damit in sich den Menschen vollendet. Gilt für die Menschheit, nach diesem Maßstab gemessen, daß die Menschlichkeit ihre Sittlichkeit bildet, so gilt das Gleiche auch für den Einzelnen als Glied und Theil des Ganzen. Das Genauere hierüber muß der weiteren Entwicklung vorbehalten bleiben.

Der sich von selbst ergebenden, schwer auszuweichenden Frage, welche an die Sollens-Ethik von Seiten des Individuums ergeht: wie kommst du dazu mir ein „Thue was du sollst" abzuverlangen, wie begründest du diese kategorisch sich geberdende Zumuthung, wie rationalisirst du sie, wenn ich sie von meinem Standpunkt aus für irrationell erkläre — dieser unbequemen Frage weicht die utilitarisch gewordene Ethik dadurch aus, daß sie das „was du sollst" in das „was das allgemeine Wohl erheischt" umwandelt, gleichzeitig hinzufügend, daß die wahre Einsicht ergäbe, daß des Einzelnen Wohl stets im allgemeinen Wohl enthalten sei. Allein, wenn dem auch so wäre und wenn demgemäß verfahren würde, wo bliebe die Gesinnung und wo bliebe, wenn sie fehlt, die ächte Pflichtthat, da die Gesinnung der Stempel des Aechten ist?

Wenn wir aber von der Sollens-Ethik in den Utilitarismus und mit diesem in die Gesinnungslosigkeit hineingerathen, so ergiebt sich von selbst als Aufgabe der modernen Ethik die Ableitung des Gesuchten statt aus dem Sollen aus dem Wollen vorzunehmen, die Lust als Unterlage des kategorischen Imperativs

zu verwenden, diesem seinen guten eudämonistischen Sinn wiederzugeben und letzteren von der Entstellung durch den Utilitarismus zu befreien. Ich habe diese Frage eingehender in der Einleitung präcisirt und diese der Trieblehre noch aus dem besonderen Grunde vorausgeschickt, um letztere thunlichst für sich bestehend ausführen zu können und nothwendige Bezugnehmungen auf andere Auffassungen aus dem Text möglichst auszuscheiden. Es hat sich das freilich weniger streng durchführen lassen, als ich es vorhatte und dadurch sind gelegentlich Wiederholungen entstanden, die sich nicht ganz vermeiden ließen. Vielleicht darf ich mich dabei mit dem bekannten Spruch hinsichtlich des Nutzens, den die Wiederholung dem Studium gewährt, trösten und davon auf das vorliegende Thema eine vorzugsweise Anwendung machen. Denn von Allem, was mit der Ethik zusammenhängt, darf man wohl wie Schleiermacher von der Liebe sagen, daß es ein unendlicher Gegenstand für die Reflexion sei und daß daher auch ins Unendliche darüber nachgedacht werden solle.

Ich habe mich bemüht, in den mühevollen und verwickelten Auseinandersetzungen, welche das Thema einmal bedingt, möglichst deutlich zu sein, d. h. vor Allem keine schwebelnde und schillernde Unbestimmtheit in den Ausdrücken aufkommen zu lassen. Soweit davon Popularität, d. h. Gemeinverständlichkeit abhängig ist, habe ich sie wenigstens angestrebt. Mehr als durch eine scheinbare Erweiterung, wenn diese nur dadurch erzielt wird, daß die Grenzen ins Nebelhafte zerfließen, wird, meine ich, der Erkenntniß durch eine Engfassung der Begriffe und Vorstellungen gedient, selbst wenn in dieser Richtung einmal des Guten zu viel gethan wird. Im Uebrigen bin ich überzeugt, daß weitergehenden Anforderungen an Popularität auf diesem Gebiet nur durch Ver-

zicht auf wissenschaftliche Vertiefung genügt werden kann. Da der wissenschaftliche Arbeiter dieser Zumuthung nicht wohl gerecht werden kann, so muß er hier eben verzichten und sich mit Kant trösten, der in dem ähnlichen Fall ablehnend bemerkte: „Es ist äußerst ungereimt der Popularität in der ersten Untersuchung, wo alles auf Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist; wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität absehen, um nur zu allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen“.

Inhaltsverzeichniß.

Die Trieblehre.

Einleitung.

Einleitung.

Mit Recht ist dem Kant'schen ethischen Fundamentalsatz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille" stets eine große Bedeutung beigelegt worden. „Damit hat Kant zuerst", sagt Pfleiderer*), „und als Wendepunkt mit voller Entschiedenheit den christlichen lapis lydius der Gesinnung in die neuere philosophische Ethik eingeführt". Aehnlich urtheilt Steinthal in der Einleitung zu seiner „Allgemeinen Ethik": „Kant, der die neuere Philosophie geschaffen hat, hat auch den festen Grund der Ethik gelegt, indem er an die Spitze derselben (diesen Satz) schrieb".

Es ist nun zunächst zwar keineswegs so ohne Weiteres einleuchtend, in wie fern diesem Ausspruch, für sich allein betrachtet, eine so hohe Bedeutung für die Ethik beigelegt werden kann. „Hat die Ethik", um Steinthals Worte weiter zu citiren, „zu lehren, was gut ist oder im Gegentheil schlecht ist oder: wie beschaffen das Gute ist; und da wir das Gute loben, das Schlechte tadeln, was oder wie beschaffen das ethisch Löbliche und das ethisch Verwerfliche ist", so frägt man billig, gewährt dieser Fundamentalsatz, um für so besonders wichtig angesehen werden zu können, in dieser Richtung irgend einen Anhalt? Dies muß ohne Zweifel verneint werden. Die Vorfrage resp. die zu-

*) Kant'scher Kritizismus und englische Philosophie. S. 100.

nächst zu erledigende Bedingung für einen solchen Anhalt ist nothwendigerweise die Bestimmung „der obersten ethischen Approbationsinstanz“, d. h. derjenigen Stelle, welche als competent erachtet werden soll, um über das Beschaffensein des ethisch Löblichen oder Verwerflichen überhaupt ein maßgebendes Urtheil fällen zu dürfen. Ehe dieser oberste Gerichtshof nicht ausfindig gemacht ist und in Ansehen und Würden besteht, kann von einer Lösung der Aufgabe der Ethik in der gedachten Form nicht die Rede sein, ja ihre Lösung besteht eben in der Ausfindigmachung derselben. Das ethische Obertribunal kann in ein statistisch ermitteltes Massenurtheil, in das, was Hartenstein einmal die „Empirie des Marktes“ nannte, oder auch, wie Mill wollte, in das Urtheil derjenigen verlegt werden, deren Erfahrung die reichste und deren Bewußtsein das gereifteste ist. Man kann es aus dem Lotze'schen „Vernunftgefühl“, jener, wie Lotze meinte „vielleicht eigenthümlichsten und tiefsten Offenbarung des menschlichen Geistes“ hervorgehen lassen. Man kann es sich vorstellen als Herbart'sche Erfassung oder Erschauung der sittlichen Ideen, die weder Empirie im gewöhnlichen Sinn noch Konstruktion von oben herab zu sein beanspruchte. Man kann es auch, in ähnlichem Sinn, mit Pfleiderer als „möglichste Entselbstung und Universalirung der individuellen Auffassungsweise“, um sich dadurch zum individuell unintereſſirten oder rein moralischen „Weltauge“ aufzuschwingen, definiren. Ob Eins oder das Andere geschehen soll, ob, mit einem Wort, die Anwendung der ethischen Innenbeobachtung resp. Gewissensbefragung oder statt ihrer einer umfassenden Außeninduktion o b j e k t i v e Gültigkeit zuerkannt und dadurch eine oberste entscheidende Instanz — gegenüber der Meinung des privaten Einzelnen — geschaffen werden soll: das ist eben die auf diesem Standpunkt sich erhebende ethische Kardinalfrage. Zu ihrer Lösung liefert aber der Kant'sche Ausspruch, für sich allein genommen, nicht den geringsten Beitrag.

Ja, man möchte im Gegentheil sagen, er stellt sich von vornherein in einen gewissen mindestens scheinbaren Gegensatz zu

der Auffassung, welche diese Kardinalfrage in den Vordergrund rückt. Er scheint die Objectivität der obersten sittlichen Approbationsinstanz (wodurch sie doch erst zur obersten Instanz überhaupt wird) Preis zu geben, um die Subjectivität gelten zu lassen. Wenn mit Betonung hervorgehoben wird, daß nichts im Himmel und auf Erden gut genannt werden kann als allein ein guter Wille, so wird — nach der gewöhnlichen Sprechweise — in die gute Meinung, die Gesinnung, die mit Jemandes Thun verbunden war, abgesehen von dem Inhalt, das entscheidende Gewicht verlegt. Ein guter Wille wird Jemandem zugesprochen, der es „gut gemeint hat", wenn auch das, was er gethan hat, vollkommen verfehlt war. Deshalb wird sich nicht über ihn erzürnt, weil nur nach seinem guten Willen, d. h. nur danach gefragt wird, ob er das, was nach seinem Dafürhalten gut war, bezweckte. Und weßhalb wird nur danach gefragt? Weil nur die Gewißheit über die Herzensmeinung, über die Gesinnung, welche eine That aus sich hervortreibt, diese als ächten Ausfluß derselben beglaubigt. Nur um das Ursprungszeugniß der Aechtheit handelt es sich hier und nur wenn man diese Auffassung auch bei Kant zu Grunde legt, erwächst seinem Ausspruch jene so einschneidende Bedeutung, daß mit ihm der Probirstein der Gesinnung aufgerichtet sei. Kant's ursprüngliche und eigentliche Meinung an jener Stelle wird wohl mehr getroffen, wenn der gute Wille vornehmlich als Gegensatz und im Unterschied von der auf den Besitz höherer Bildung und intellectuellen Cultur fußenden Sittlichkeit ins Auge gefaßt wird. Aber in der Wirkung für die Ethik hat sich die Bedeutung seiner Worte ganz nach der Seite der nachdrücklichst betonten Gesinnung verlegt und diese Bedeutung muß ihm deshalb auch geschichtlich zugerechnet werden.

Unternehmen wir nun, dieser Bedeutung näher zu treten. Ziehen wir einen Vergleich. Wir unterscheiden zwischen einem Gesichtsausdruck, der das Innere eines Menschen wirklich wiederspiegelt, indem er aus ihm hervorwächst, von ihm als seinem

geistigen Urheber geformt wird und einem anderen, der nur angenommen, aufgesetzt ist, der nur den Schein wiederspiegelt. Dieser prätendirt nur zu sein, was er zu sein scheint und sein Träger ist nicht, wofür ihn seine Miene ausgiebt. Dasselbe, was von dem Gesichtsausdruck gilt, gilt natürlich auch von dem ganzen Verhalten. Wer laut pfeifend und fest auftretend durch einen einsamen Wald geht, während ihm innerlich das Herz furchtsam pocht, ist nicht muthig, obwohl er sich muthig geberdet, vielleicht, um nicht durch zur Schau getragene Zaghaftigkeit sich eine Blöße zu geben und grade die Gefahr, die er vermeiden möchte, heraufzubeschwören. Immer liegt in diesen Fällen das Verhältniß einer Außenseite vor, der es an dem echten Gehalt insofern fehlt, als sie nicht die unmittelbare Verkörperung eines bestimmten zu Grunde liegenden Princips ist, sondern einem Nebenzweck zu Liebe dem Princip sich äußerlich — in der Form des Ausdrucks u. s. w. — anbequemt. Weil ohne Einschränkung gut nur der Wille, den Kant weiterhin auch als „Character" bezeichnet, genannt werden kann, so ergiebt sich von selbst der Gegensatz, daß alle Veräußerlichung desselben, alles Thun, nur unter Einschränkung gut genannt werden kann, und zwar unter der Einschränkung, daß es aus dem Willen, dem Character hervorgewachsen, eben dadurch seine Aechtheit in Bezug auf das Gutsein nachzuweisen vermag. Allgemein gedacht und gefaßt besagt dieser Satz nur, daß nur aus der Gesinnung eine den Gehalt der Gesinnung in sich tragende, diese also ächt wiedergebende That oder Lebensäußerung hervorgehen kann und dies Verhältniß gilt für jede Art von Gesinnung, da es sich nur um die Aechtheit der Abstammung handelt.

Es könnte im Grunde etwas beschämend erscheinen, daß eine anscheinend so natürliche und selbstverständliche Wahrheit erst noch einer besonderen Betonung und Auseinandersetzung bedarf. Aber die Anwendung auf das ethische Gebiet verwirrt die Posten dieser einfachen Rechnung in einer eigenthümlichen Weise und erschwert es, das Schlußfacit mit der auf wissen-

schaftlichem Gebiet wünschenswerthen Sicherheit zu ziehen. Niemand widerstreitet der Behauptung, daß die um Lohn lieben, nicht wahrhaft lieben, daß ächte Liebe nur von einem liebenden Herzen, einer liebevollen Gesinnung ausgehen kann, was ja wiederum nur den allgemeinen, bisher erörterten Satz in seiner Anwendung auf die Liebe wiederholt. Bei der Uebertragung dieses Verhältnisses auf das Gebiet der Sittlichkeit erhebt sich aber sofort die schwer zu bewältigende Vorfrage, ob der Lust hierbei überhaupt irgend welche Rolle und welche ihr zuzuerkennen ist. Dort (bei der Liebe) wird nicht beanstandet, daß die echte Liebe ihren Lohn (die Lust) davon trägt, sie soll ihn nur in sich selbst, nicht in einer äußeren Ablöhnung finden. Hier (bei der Sittlichkeit) wird die Lohn- oder Lustfrage sofort in Zweifel gezogen und dadurch in die Debatte schon im Anbeginn eine weitreichende Verwirrung hineingetragen.

Und doch ist wenigstens eine Haupt- und Kernfrage, die des Utilitarismus, deren Bedeutung als ethische Principienfrage eigentlich jede andere auf diesem Gebiet übersteigt, jedenfalls jeder anderen voranzugehen hat, ganz unabhängig von dieser Vorfrage zu entscheiden. Für den Gegensatz zum Utilitarismus fällt nur das Moment der Gesinnung, nicht das der Lust, in's Gewicht. Nicht weil der Utilitarismus sich zur Lust bekennt, sondern weil er sie an eine falsche Stelle setzt, entgeht ihm die Gesinnung in Bezug auf das Rechtthun oder die Pflichterfüllung und damit diese selbst. Und sie entgeht ihm nicht blos da, wo er zum Nichts achtenden moralischen Nihilismus (dem wilden Utilitarismus) entartet, sondern auch da, wo er (als zahmer Utilitarismus) aus der allgemeinen Wohlfahrt, in der er seine eigene wiederzufinden glaubt, einen ihn ausnahmslos bindenden Pflichtenrayon für sich abzweigt. Denn es ist selbstredend und unwiderleglich, daß, wer sich für die Pflichterfüllung nur dadurch bestimmen läßt, weil er 1) die Unerläßlichkeit derselben für die allgemeine Wohlfahrt einsieht, und 2) durch diese seine eigene Wohlfahrt, auf die er abzielt,

bedingt findet, in keiner Weise — sei dies nun eudämonologisch oder anders zu denken — durch eine ihr eigenes Bedürfniß deckende Gesinnung, welche sich direct in der Pflichterfüllung verkörpert, motivirt wird.

Was das Verhältniß des zahmen Utilitarismus zum moralischen Nihilismus betrifft, so hat der erstere bei seinem principiellen Begründer und Vertreter Bentham und dessen modernen englischen Nachfolgern sowie andererseits bei Helvetius, seinem französischen Geistesgenossen und Vorgänger, ja niemals die schrankenlose Verfolgung der eigenen auf Lusterwerb gerichteten Kraft (natürlich nur soweit eben diese Kraft in ihrem eignen Vermögen nicht ihre natürliche Schranke findet) vertreten. Er hat sich von dieser schlimmsten, im Sinne des moralischen Nihilismus gelegenen Consequenz immer dadurch zu salviren versucht, daß er das eigene (Lust-)Interesse, das private Wohl mit dem allgemeinen Wohl zusammenfallen ließ. Er folgte hierin dem allgemeinen ethischen Grundgefühl, welches sich gegen den nackten Egoismus als absoluten Gegensatz eines allgemeingültigen Guten und Werthvollen zur Wehr setzt. Er ließ zwar das Unsittlich-Handeln und das Falsch-Rechnen ziemlich in einander aufgehen, aber doch immer unter der ausdrücklich gemachten Voraussetzung, daß die richtige Rechnung zu Gunsten der „Maximation des Wohlseins und der Minimation des Uebels“ für Alle stimmen müsse. „Je mehr die „Deontologie“ die Menschen über die wahre Natur ihrer Freuden, sowie über deren Dauer und Gehalt aufklärt, desto stärker wird sie dieselben überzeugen, daß alle diejenigen Handlungen, wodurch wir das möglichst größte Wohl Aller befördern, auch uns selber den dauerndsten und reinsten Genuß gewähren“.

Er klammerte sich an diese schwache Stütze und schloß nothgedrungen die Augen dagegen, daß, wie ein neuerer Schriftsteller in seiner Darstellung des Helvetius*) mit Recht bemerkt,

*) F. Jodl. Geschichte der Ethik I, 304.

der Zusammenhang solcher Handlungen, die dem öffentlichen Wohl angemessen sind, mit unserem eigenen Interesse in vielen Fällen sehr schwach ist, so schwach, daß es schwer begreiflich zu machen ist, „daß ein solches, fast nur imaginär zu nennendes Interesse die Quelle energischen, sittlichen Handelns und Urtheilens zu werden vermöchte". In der That ist die vollständige Deckung der beiden Factoren, auf die es hier ankommt, so wenig vorhanden, daß ein grundsatzfester Nihilist dem wohlmeinenden Utilitarier, der ihn etwa überzeugen wollte, daß die „persönliche Klugheit" ihm anrathe, den Egoismus zu bemeistern und sein eigenes Wohl im fremden zu suchen, ohne Weiteres antworten könnte: „Larifari, ich werde mir doch nicht weiß machen lassen, daß ich persönlich mich besser stehe durch Leistung einer sogenannten Pflicht, die mir die größten Einschränkungen und Opfer oder noch Schlimmeres auferlegt, als wenn ich mir dieselben nach Kräften vom Leibe halte. Wo bleibt denn der von der persönlichen Klugheit mir versprochene Nutzen, wenn die Pflichtleistung meine Existenz gefährdet oder zerstört? Der ganze Pflichtencodex hat nur Bestand und Sinn für die Beschränkten und Schwachen. Sie, die sich nicht wehren können, fahren am besten in einer gegenseitigen Versicherungsanstalt auf Grund von „wie du mir, so ich dir" und Leben und Lebenlassen. Der Klügere und Stärkere bindet sich nicht die Hände, um sie für den einzelnen Fall frei zu behalten. Er anerkennt eine sociale Zwangseinrichtung, deren Pression er sich fügt, aber nur soweit es von Fall zu Fall sein eigner Vortheil resp. die Unmöglichkeit, sich dem Zwang zu entziehen, wenn er sich dabei besser steht, erheischt. Was hat aber diese Fügsamkeit, diese unfreiwillige Unterwerfung mit Pflicht und Gewissen zu thun? Wortgeklingel und Schellengeläute! Wer leben kann, wie es ihm beliebt, lebt so; wer es nicht kann, sucht sich durch Uebernahme sogenannter Pflichten, die er dann als Gewissensleistung bestens herausstaffirt, sein bischen Existenz, so gut es geht, zu sichern".

Aber, wie gesagt, wenn diese Lücke auch nicht vorhanden oder wenn sie durch die künstlichen Nothbehelfe, auf welche die Vertreter des Utilitarismus verfallen sind — durch Hume's extensive Sympathie, durch Hartley's Theorie der Association, durch Smith's Theorie von der doppelten Sympathie mit den Motiven des Handelnden und den Empfindungen dessen, auf welchen sich die Handlung bezieht u. s. w. — zu überbrücken wäre, so würde die Rechnung doch immer noch auf dem alten Fleck stehen, d. h. die Gesinnung, aus der die Pflichtthat frei, nur vollständig der Gesinnung angehörig und ihr Product, entsprungen wäre, erhielten wir auf diesem Wege immer nicht. Denn immer stehen sich doch moralischer Nihilismus und der Utilitarismus im gewöhnlichen Sinne — man darf das nicht außer Acht lassen — trotz des hervorgehobenen Unterschieds insofern wiederum sehr nahe, als beide in der Pflichtleistung nur das rein *äußerliche* Verhältniß einer Stütze für ihr Gedeihen und Behagen ergreifen. Nur daß der erstere diese Stütze für gelegentlich entbehrlich ansieht, der andere für unentbehrlich und ihrer Natur nach zusammengehörig. Daher der erstere mehr den übergreifenden, verwegenen, nach Nichts fragenden Naturen, der andere mehr einer sorglichen, bedächtigen, ordnungsliebenden, im gewohnten Geleise gern sich bewegenden Sinnesart zusagen wird.

„Man muß doch auch einmal etwas für die Allgemeinheit thun", wobei zu Grunde liegt, denn eine Hand wäscht doch die andere. Liegt darin nun an und für sich etwas Schlimmes? Ich sehe darin so wenig etwas Schlimmes wie etwa im Verdauen oder Athmen. Aber sicher liegt auch eben so wenig dasjenige ethische Moment darin, welches der Sinnesweise zugerechnet wird, welche die Pflichtleistung unmittelbar aus sich heraus projicirt.

Jodl (a. a. O. II. p. 274) rechnet es Knapp's „System der Rechtsphilosophie" zum besonderen Verdienst an, „daß die Vorstellung des Gattungsinteresses von ihm mit allem Nachdruck als der logische Ausgangspunkt im sittlichen Proceß be-

zeichnet sei". Dadurch habe er die geistige Gemeinschaft zwischen dem deutschen und dem westlichen Positivismus vollendet. Da das höchste Interesse der Gattung aber nur in der höchsten Summe aller Einzelinteressen bestehe, so folge daraus, als Princip für die Sittlichkeit, daß sie das Einzelinteresse, wenn es mit dem Gattungsinteresse collidire, zum Opfer verlange, resp. dem Einzelnen an das Princip für die Sittlichkeit anjoche. Natürlich wenn ich das Gattungsinteresse auf solche schwindelnde Höhe erhebe, daß der Einzelne mit seinem Interesse dabei ganz zum Verschwinden gebracht wird, obgleich dasselbe doch die „höchste Summe aller Einzelinteressen" darstellen soll, also auch das eigne Interesse mit einschließen muß, so kann ich es leicht „zum logischen Ausgangspunkt im sittlichen Proceß machen". Es fehlt dann nur wie bei Kant der Kitt des Selbstinteresses. Das im Utilitarismus — wenn auch auf verkehrte Weise — gewahrte eudämonologische Princip, welches den Zusammenhang und den Uebergang vom Einzelnen zum Ganzen vermittelt, ist in sein Gegentheil verwandelt. Bei dem Utilitarismus bekomme ich das zum Opfer gebrachte Einzelinteresse immer mit Zinsen in dem auf andere Weise nicht zu wahrenden und zu befestigenden Eigeninteresse wieder zurück und ein Opfer desselben, ein Abdanken rein zu Gunsten des Gattungsinteresses wird mir weder, noch kann es mir von dem Ausgangspunkt des Princips aus logischer Weise zugemuthet werden. Eine Lösung des *δός μοι που στῶ* kann ich daher in der Knapp'schen Rechtsphilosophie sowenig wie in irgend einem anderen Versuch sich innerhalb des Utilitarismus über denselben hinweg schwingen zu wollen anerkennen.

Ist nun aber diese Sinnesweise nothwendigerweise nur in jener absolut von jeder Lust gereinigten und durch sie nicht motivirten Gesinnung zu erblicken, die sich Kant auf seine (Andere abweichend davon, wie z. B. Steinthal durch die behauptete Objektivität der ethischen und ästhetischen Gefühle in einer jedenfalls aber auch der Eudämonie auf's Schärfste entgegengesetzten)

Weise construirte? Sollte das als ausgemacht gelten, so müßte gleicherweise auch als ausgemacht gelten, daß derjenige, dem bei einer tapferen That das Herz vor Lust im Leibe lacht, gleichwohl einer tapferen Gesinnung, die sich unmittelbar in tapfere Thaten umsetzt, nicht theilhaftig sei. Der Widersinn liegt in diesem Fall auf der Hand. Wohl läßt sich von dem, der sich, weil ihm ein verlockender Gewinn ins Auge lachte, wie ein Tapferer gehalten hat, ohne sich innerlich so zu fühlen — hier tritt eben die falsche Stellung, die der Utilitarismus (in dem ganz analogen Verhältniß der Sittlichkeit) der Lust anweist, zu Tage — behaupten, daß er der tapferen Gesinnung entbehrte, nicht aber von dem Ersteren, dem die Tapferkeit an sich eine Lust ist. Und ebensowenig läßt sich dies also in Bezug auf die Pflichterfüllung, das Rechtthun von dem behaupten, für den dieselbe an sich mit Lust oder das Unterlassen derselben in irgend einer Weise mit Unlust verbunden ist. Auf welche Weise, ist Sache der Trieb-Lehre zu zeigen und kann also erst dort im Zusammenhang mit anderen Beweissätzen entwickelt werden. Denn es handelt sich keineswegs darum in den bequemen Fehler Jener zu verfallen, welche das hier vorliegende ernste Problem mittelst einer Verhimmelung der Schönheit der Tugend sich vom Halse zu schaffen suchten. Als Muster einer ganz besonders süßlichen Weise in dieser Hinsicht kann Justi's „Beweis, daß die Tugenden angenehm und reizend sind“ (1745) gelten. Auch Hutchesons 1756 übersetzte „Moralphilosophie“ schlägt einen verwandten Ton in gemäßigterer Form an.

Kant, bei dem der Wille im Grunde nichts weiter ist als die Vernunft selbst als Wille gedacht oder zum Willen umgestempelt*), dachte sich den moralischen resp. guten Willen be-

*) „Wille heißt das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich das Belieben selbst, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird .... Er hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“ (Metaphysik der Sitten.)

kanntlich als vollständig interesselose Achtung vor der Wesenheit des Gesetzes. Die moralische (pflichterfüllende) Gesinnung hängt bei ihm ferner rein vom Willen ab. Die Empfänglichkeit des Willens, sich unter dem Gesetz (Pflichtgebot) als unbedingter Röthigung zu befinden, welche er das moralische Gefühl nennt, ist seiner Deduction zufolge nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung. In diesem letzten Satz culminirt eigentlich die unaufhebbare Differenz zwischen dem Kantischen und dem modernen Standpunkt. Denn hier wird die „Empfänglichkeit des Willens", also das eigentliche Grundverhältniß seines Beschaffenseins, dessen Ursprung und Bedingtheit ein naturwissenschaftlich gerichtetes Denken in einem Naturproceß gelegen erblicken wird, in eine abstracte Beziehung, die Willensbestimmung, verlegt, die es wirkt und also hervorruft. Die „Empfänglichkeit des Willens" wird der moderne Mensch statt sie als Wirkung der Willensbestimmung (durch die Vernunft) anzusehen, ihrem Ursprung nach auf Rechnung der zufälligen Umstände, der Sterne setzen, welche die Constellation seiner Geburt beherrschten. Der modernen Auffassung ist der Naturproceß allzeugend und damit wird ihr Denken, sobald es das Erzeugte, das Gewordene betrachtet, immer auf den „Mechanismus der Naturnothwendigkeit" zurückgeführt. Für Kant besteht dieser unverrückbare Ausgangspunkt der Auffassung nicht, sein Zeugungspunkt ist, wenigstens auf ethischem Gebiet, ein abstracter.

Der Eudämonist auf dem Standpunkt der Trieb-Lehre bestreitet die Möglichkeit eines solchergestalt operirenden Willens wie die Möglichkeit jeder anderen als eudämonistischen Motivirung desselben. Aber gleichwohl begegnen sich beide, in dieser Hinsicht einander entgegengesetzte Standpunkte doch darin, daß sie die Nothwendigkeit einer entsprechenden Gesinnung für ächte Pflichterfüllung als nothwendig anerkennen (wenn sie dieselbe auch verschieden ableiten), welche der Utilitarismus fallen läßt. Daß sie sich darin begegnen, macht ihr Gemeinsames aus. Daß sie darin dem Utilitarismus entgegengesetzt sind, trennt sie von diesem.

Und zwar nicht blos, wie schon bemerkt, von diesem in der Form des moralischen Nihilismus. Hätten wir es nur mit diesem zu thun, so würde die Verständigung auf diesem Gebiet überhaupt viel leichter sein, denn der Proclamirung der rücksichtslosen, jede andere Schranke als die durch ihr eigenes Kraftvermögen gesteckt ist, verlachenden Ich-Befriedigung steht auf ethischer Seite von vornherein der principielle Grundgedanke des Guten, selbst rein sensualistisch genommen, entgegen. Gut nennt der Mensch, was er verlangt oder wonach ihn verlangt. Gut ist daher immer ganz gut, tadellos, denn sonst wäre ja etwas dabei, was der Mensch nicht verlangte. Hiermit schon geht die Vorstellung des Guten unmittelbar in die des Vollkommnen, Vollendeten über. Vollendung aber schließt keinen Theil von sich aus, es liegt im Begriff der Vollendung sich bis an's Ende zu erstrecken. Damit ist wieder die natürliche Richtung auf das Gemeinwohl als das keinen Theil von sich ausschließende, alle Theile Zusammenfassende gegeben und der Nihilismus, der bewußtermaßen und absichtlich das Gemeinwohl opfern, mißbrauchen und schädigen würde, wenn er dadurch seine Zwecke zu erreichen vermöchte, steht also ohne Frage im schreiendsten Gegensatz zur Verwirklichung des Guten.

Viel weniger scheint das der Fall zu sein bei dem gemilderten Utilitarismus, der hinter dem allgemeinen Wohl eine gedeckte Stellung einnimmt, indem er jeden als möglich zu setzenden Gegensatz zwischen diesem und dem Privatinteresse des Einzelnen ausschließt. Allein daß wir, ob dies nun richtig oder unrichtig sei, dadurch dem Pflichtgedanken und der darin zu setzenden Moralität der Gesinnung nicht näher kommen, dürfte aus dem vorher angewandten Beispiel sich hinlänglich deutlich ergeben haben. Als Hauptsache bleibt das Erforderniß einer Gesinnung für den ächten Character der Pflichtthat, resp. der Gewissensleistung bestehen, mag diese (die Gesinnung) nun organisch-bedingt, oder (nach Kant) Ergebniß reiner Willensbestimmung sein, mag sie als interesselose Achtung zu denken sein oder einen besonderen

Act des unvermeidlichen Selbstinteresses darstellen. Auf die reine Auffassung dieses Verhältnisses ist aller Nachdruck zu verlegen. Vielem Zwitterwesen in den halbwahren Formulirungen dieser verwickelten Beziehungen würde dann vorgebeugt sein.

Glogau nennt einmal*) den Eudämonismus, der seine Motive der Wahrscheinlichkeit des Erfolgs entnimmt (was also präciser als Utilitarismus resp. moralischer Nihilismus zu bezeichnen wäre) die „Pest der Ethik". Der scharfe Ausdruck ist gerechtfertigt durch die Wirkung der utilitarischen Theorie, die etwa, wie die Wasserpest ein klares Gewässer überwuchert und seinen Spiegel zudeckt, so das ethische Grundverhältniß — die Gesinnung — verdunkelt und zurückdrängt. An sich ist die utilitarische Sinnesweise, die sich zuerst nach ihrem Vortheil umsieht, die sich am letzten Ende am besten dabei zu stehen glaubt, wenn sie sich auch solche Pflichten und Einschränkungen auferlegt, die dem Gemeinwohl zu Gute kommen; die sich in dieser Beziehung keine Ausnahmen (wie der moralische Nihilismus) gestattet, die also die egoistische Schrankenlosigkeit in sich eindämmt u. s. w. — an sich ist diese Sinnesweise, die den Markt des Lebens so sehr beherrscht, mehr einer Unbewußtheit des Moralischen als einer Verleugnung desselben gleichzusetzen.

Wer sich unbefangen im Leben umsieht, weiß, daß der Utilitarismus praktisch meistens ein ganz anderes Gesicht aufweist als er in der Verzerrung des moralischen Nihilismus annimmt, wenn dieser auch — was das Princip ja entschieden bloßstellt, indem es dessen logische Schwäche enthüllt — sich aus demselben ableiten läßt. Dieses andere Gesicht hat vielmehr den harmlosen, wohlmeinenden Ausdruck einer Alltagsmiene ohne schlimme Hintergedanken und Neigungen. Es liegt nahe, die allgemeine Wahrheit, die schon für das einfachste Verhältniß des Familienzusammenhangs gilt, auch auf den Staat, die erweiterte Familie,

*) G. Glogau. Abriß der Philosophischen Grundwissenschaften Bd. I. S. 165.

die Allgemeinheit und schließlich die Gattung zu übertragen: die Wahrheit, daß wenn es der Familie im Ganzen gut geht, dies auch wiederum jedem einzelnen Glied derselben mehr oder weniger zu Gute kommen dürfte und daß daher jede Leistung, die man dem Familien-Interesse erzeigt, auch für das eigene Interesse nicht verloren ist. Wer als Familienangehöriger in diesem Sinne verfährt, wird seine sogenannten der Familie zu erweisenden Leistungen oder Pflichten sicher nicht vernachlässigen, selbst wenn ihm dabei auch gar nichts Anderes als sein eignes persönliches Interesse vorschweben sollte. Nichts Anderes — denn von dem etwaigen Motivirtwerden durch Zärtlichkeit oder Neigung haben wir hier selbstverständlich ohnehin abzusehen. Die Neigung verdrängt jedesmal die Pflicht d. h. in demselben Maße wie sie durch die Beschaffenheit des Verhältnisses ermöglicht wird und thatsächlich ersteht, hört die Pflichtleistung — die Leistung von etwas, was ich nicht umhin kann zu thun, auch wenn ich für seinen speciellen Inhalt keine Neigung empfinde — im Princip auf.

Die reine Uebertragung des Grundgedankens des Utilitarismus von dem nächstangehörigen persönlichen Verhältniß — der Familie — auf die Allgemeinheit vollzieht sich also sehr leicht und liefert hier wie dort genau dasselbe Ergebniß, welches mit dem Pflichtgefühl gar nichts, sehr viel aber mit allerlei anderen Erwägungen zu thun hat. Diese Erwägungen umspielen, je nach der Natur des Menschen, bald als Aengstlichkeit, bald als ruhige Ueberlegung, bald als pedantische Gewöhnung an das einmal Hergebrachte, bald als Zweckmäßigkeitserwägung immer dasselbe Centrum des Selbstinteresses, welches gefährdet und preisgegeben werden könnte, wenn der Pflichtencodex einmal außer Acht gelassen würde. Der Utilitarismus vulgarisirt also gewissermaßen die Ethik und zwar auf die schlimmste Weise, weil er dem Moralprincip eigentlich nichts entgegensetzt, sondern nur das moralische Niveau in eine des Moments der Gesinnung noch unbewußte und unfähige, ihr aber deßhalb noch nicht feind-

liche Sphäre sinken läßt. In dieser Vulgarisirung ruht denn aber auch die große Popularität, die Verständlichkeit des Utilitarismus für die Masse. Besonders wenn man dem reinen, lediglich seinen Vortheil auch im Gemeinwohl bezweckenden Utilitarismus noch mit etwas Wohlwollen, Sympathie und Altruismus verquickt, von dem man allerdings nie recht anzugeben vermag, wo er herkommen soll, so wirkt diese Mischung unwiderstehlich.

Ich ging davon aus zu zeigen — ohne mich an dieser Stelle schon irgendwie auf die Bedeutung oder Ableitung des Sollens, der Pflicht also, im Menschen einzulassen, — daß von der Moralität, die man der Pflichterfüllung zurechnet, jedenfalls nur da geredet werden kann, wo dieselbe echt vorhanden ist, wo sie also aus der Gesinnung als ihr sie unmittelbar verkörpernder Ausdruck hervorgeht; daß dies, eudämonologisch genommen, nur so verstanden werden kann, daß im psychologischen Zusammenhang ein Moment aufgewiesen wird, welches die Pflichtleistung unmittelbar mit höchster Lust oder Unlust verknüpft, so daß sie vom Standpunkt der Lust resp. dem darin enthaltenen Seinsgesetz unentbehrlich und der Ursprung einer auf sie gerichteten Gesinnung werden kann, welche sich nun unmittelbar in ihr verkörpert; daß der Utilitarismus dies Moment verfehlt und damit das eudämonologische Princip, welches er in sich trägt und welches im Uebrigen seine starke Seite bildet, für die ethische Anwendung fälscht und zerstört. Wie gegensätzlich das Verhältniß des reinen und des utilitarischen Eudämonismus ist, zeigt sich u. A. in dem ganz gegensätzlichen Verhalten ihrer Vertreter. Bei wem die Pflichtleistung aus pflichtverlangender Gesinnung (um diesen kurz zusammenfassenden Ausdruck zu gebrauchen) hervorgeht, der kann sie nicht entbehren, ganz gleichgültig was im Uebrigen aus ihrer Befolgung für ihn erwächst, während für den Utilitarier die Pflichtleistung eben nur in dem, was für ihn daraus erwachsen soll, was er durch sie sich Gutes zuzulegen hofft, ihre Unentbehrlichkeit besitzt.

Es ist Kants bleibendes, geschichtliches Verdienst, daß dies Verlegen der Echtheit alles Thuns in den Ursprung aus dem innersten Heiligthum der Gesinnung durch die Wirkung seiner Philosophie eine schärfere Betonung wie je vor ihm erlangt hat. Zog er davon in seiner Anwendung auf das sittliche Gebiet auch eine — für unseren Standpunkt — unmögliche Folgerung, indem er den Kitt des Selbstinteresses Preis gab (was sich übrigens durch die vielen Widersprüche in seiner Metaphysik des Sittlichen schwer genug an ihm rächte), so liegt es doch in ihm begründet, daß das Tafeltuch zwischen Utilitarismus und dem Gebiet des Sittlichen ein für allemal entzwei geschnitten ist. Und wenn er selbst dabei ein Stück zu weit und in den Eudämonismus hinein geschnitten hat, statt nur den Utilitarismus als Gegensatz der Gesinnung von der Auffassung zu trennen, welche diese vertritt, also auch von dem Eudämonismus, der daran festhält, so lag das in den Zeitumständen begründet. Wohl aber sollten wir diesen Fehler verbessern und wir thun das, indem wir die Gesinnungs-Position auch für den Eudämonismus behaupten. Meines Erachtens ist einerseits der Eudämonismus nur haltbar, wenn er sich vom Utilitarismus befreit und der kategorische Imperativ nur, wenn er sich mit dem Eudämonismus verbindet.

Mit der Kant'schen Verlegung des Moralischen in die dem entsprechende Gesinnung ist sofort ein Zweites gegeben, welches Kant ebenfalls eigenthümlich als Verdienst zugerechnet werden muß: die Betonung des heroischen Characters des Gewissens. Er hebt wiederholt hervor, daß dasselbe eine selbst den Tod überwindende Macht sei oder wenigstens sein könne, daß ihm nichts entgegengesetzt werden könne, was es nicht zu überwinden vermöge. Er leitet aus diesem Umstand das Gefühl der Ehrfurcht her, welches ihn erfülle, denn es gäbe zwei Dinge, die er immer mit Ehrfurcht betrachtet habe: „der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir". Er findet, daß hier eine Unbegreiflich-

keit für die „speculative Vernunft“ vorliege, die aber der Seele eine Erhebung gewähre, welche sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebe, je mehr sie angefochten werde. Die Unbegreiflichkeit, die Kant hier besonders hervorhebt, liegt nun allerdings in der Hauptsache nur in seinem abstracten Standpunkt, in der Loslösung des „freien“ (und daher das Sittengesetz achtenden) Willens von jeder Triebfeder u. s. w. Sonst würde er grade von seinem Standpunkt, vom Standpunkt der Gesinnung aus, es leicht gehabt haben den Uebergang zum Heroismus der That zu finden. Die Gesinnung läßt sich, ihrem Wesen nach, nicht von dem, worin sie wurzelt, abdrängen. Sie kann unter Umständen — nämlich je nach der vorhandenen Nervenstärke, die Tendenz wird ihr immer innewohnen — auch der Bedrohung mit dem Tode trotzen und das Gehäuse, in dem sie thront, den Menschen, zwingen, lieber seinem leiblichen Verderben entgegenzugehen, als seine Seele, d. h. seine Gesinnung aufzugeben.

So wie nun hierin kein Widerspruch liegt, sondern nur eine natürliche Folge aus einer gegebenen Voraussetzung anzuerkennen ist, so kommt umgekehrt der heroische Character des Gewissens in dem Utilitarismus nothwendigerweise in Wegfall. Der Gewissensberather im Utilitarismus fußt auf dem Nachweis resp. der Ueberzeugung, daß nur sich selbst schädigt, wer Anderen gegenüber aus Egoismus oder sonstigen Motiven seine Pflichten, resp. seine Pflicht, die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, außer Acht läßt. Das Zweckmäßigkeitsmotiv, welches ihn beherrscht, läßt den Uebergang zur Vernichtung seiner leiblichen Existenz nicht zu, denn damit wäre ja der nächste Zweck, die möglichste Versicherung gegen Schaden, die möglichste Förderung der eignen Wohlfahrt von Grund aus verfehlt. Dem Tode trotzen — seiner Pflicht wegen — kann er von diesem Gesichtspunkt aus nicht. Mucius Scävola war kein Anhänger der Zweckmäßigkeitstheorie.

Endlich ein Drittes, welches ebenso unmittelbar mit der

Anerkennung der Gesinnung zusammenhängt: der Gegensatz dessen, was als aus Gesinnung hervorgehend nur darin sich ächt erweist zu jeglicher Art von mechanischer Dressur. Gesinnung läßt sich nicht andressiren und auch das System von Zuckerbrot und Peitsche ergiebt nur eine Fertigkeit, keine Gesinnung und also auch keine aus der Gesinnung hervorgehende und insofern ächte Moralität. Im Princip wird der einfache Vordersatz natürlich ohne Weiteres zugegeben, in der Anwendung wird er nur zu häufig vergessen oder nachlässig behandelt.

Wenn man im Sinn der biologisch-historischen Anschauung „das Sittliche" nur als Entwickelungsproduct für begreiflich erklärt und aus der Sittengeschichte der Menschheit als bedeutungsvolle Thatsache verzeichnet, daß das Werthvolle den natürlichen Instincten der Einzelnen habe abgenöthigt und aufgezwungen werden müssen, wenn man annimmt, daß fast alle schätzenswerthen Eigenschaften der Menschheit „durch die mühsamsten Veranstaltungen der Gesammtheit dem Naturmenschen haben angezüchtet werden müssen"*), so ist man auf dem besten Weg die Grenzlinie zwischen innerem Zwang durch ein Gesetz oder Grundverhältniß der menschlichen Natur und mechanischer Dressur gänzlich zu verwischen. Oder mindestens ist dieselbe alsdann so undeutlich verzeichnet, daß sie als Richtmaß des Princips völlig untauglich geworden ist. Und doch kommt grade auf die haarscharfe Sonderung an dieser Stelle Alles an, weil die mechanische Dressur — also auch das „abnöthigen" und „aufzwingen" — nur ein Nachplappern, nie ein Reden aus dem Innersten, nur eine Verrichtung, keine That als „Sprache des Willens", um den Herbart'schen Ausdruck zu wiederholen, ergeben kann. Principiis obsta. Hier handelt es sich um den Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit, von aufgedrängter und aufgehängter Zwangsleistung und Eigenerwerb. Das einfache Verhältniß ist nicht zu verdunkeln, eine eingeprügelte Ge-

*) Jodl, a. a. O. II. p. 461.

sinnung ist keine Gesinnung und ergiebt daher auch keinen aus der Gesinnung stammenden Willen. Und wie dies für den Einzelnen gilt, so auch für die Menschheit. Führt aus ihrem innersten Wesen heraus kein anderer Weg zur Sittlichkeit als einer, der als abnöthigen und aufzwingen zu bezeichnen ist, so kann sie sich entwickeln, so viel und wie sie will und kann, — Sittlichkeit als ächte Aeußerung einer sittlichen Gesinnung resp. Willens kann bei dieser Entwicklung nicht zum Vorschein kommen.

Es ist ja sehr verführerisch, das Moralische mehr in Bausch und Bogen abzuthun, den Blick auf die großen, offenkundigen, schwerwiegenden Vorgänge im Völkerleben zu richten und daraus, aus ihren Wirkungen und Gegenwirkungen, Reibungen und Gegenreibungen mittelst ziffermäßig belegter Moralstatistiken eine „Socialethik" und dergl. aufzubauen. Viel verführerischer — aber auch viel irreführender — als mühselig aus dem vielfach verschlungenen Gewebe menschlichen Thuns immer den einen Faden auszusondern, festzuhalten und von den übrigen zu trennen, der, an das Grundprincip anknüpfend, es allein weiter leitet und daher allein rein und unverworren darstellt. Nehmen wir ein einfaches Beispiel aus der Entwickelung des Einzelnen. Diese einfachen Beispiele haben ja immer den Vorzug, den Kern der geschichtlichen Entwickelungs-Processe in sich zu tragen, ohne den Ballast der den Massen anhaftenden Gewichtsmomente mit sich herum zu schleppen. Wenn ein Kind ein Unrecht begangen, dafür seine Strafe erhalten und sein Verhalten geändert hat, so kann von einer an ihm erzielten Moralität oder Sittlichkeit doch nur in dem Fall geredet werden, wenn in ihm eine Verwandlung vor sich gegangen ist, zufolge derer sich bei erneuter Versuchung, ein Unrecht zu begehen, nunmehr etwas — sei dies nun, was es wolle — in ihm empört. Und nur indem die Forschung diesen speciellen, tiefinnerlichen Vorgang, — woher er stammt, wie er zusammenhängt, welches seine Bedingungen sind u. s. w. wobei denn auch der erlittenen Strafe als äußerlichem Anstoß ein Antheil zukommt — ent-

schleiert und bloßlegt, bleibt sie auf dem Gebiet dessen, was streng innerhalb der Sphäre der Moralität vor sich gegangen ist. Jede Erweiterung, jede Ungenauigkeit führt sie über die Grenzen hinaus, die sie verwischt. Dasselbe gilt oder sollte gelten für Socialethik und die Betrachtung der Moralitäts-Entwicklung im Ganzen der Menschheit. Die Betrachtung des Abnöthigens und Aufzwingens, wie imposant sich dasselbe auch in den riesenhaften Verhältnissen des Völkerlebens, dem Ringen und Verdrängen um und aus den begehrten Gütern geschichtlich betrachtet, ausnimmt, ergiebt doch für den Punkt, auf den es hier ankommt, nichts als ein Herumtappen an den Außenwerken, welches von dem Eingang in's Innere nur immer weiter abführt.

Stuart Mill suchte diesem schwachen Punkt mittelst seiner Psychologie des Willens und seiner Associationspsychologie zu begegnen und mit ihrer Hülfe hat denn der spätere Evolutionismus in autogenetischer und psychogenetischer Richtung „durch die gehäuften Erfahrungen der Menschheit ein Kriterium der sittlichen Beurtheilung in seinen einzelnen Forderungen“ und die „Anpassung der Individuen an die damit gegebenen Normen“ im Brillantfeuer erstehen lassen. Unglücklicherweise erinnert nur Stuart Mills Associationspsychologie selbst wieder durch die darin besonders betonte Macht der Gewohnheit mittelst äußerlich vergesellschafteter Eindrücke einigermaßen an ein Abrichten, also wiederum an mechanische Dressur d. h. genau an das Moment, welches sich an die Stelle der ächten Gesinnungs-Innerlichkeit setzt, ohne sie zu ersetzen, welches nur eine werthlose Nachahmung derselben ist. Wenn Mill sich den Anfang sittlicher Bildung nicht anderes vorstellen kann, als daß man Rechtthun mit Lust, Unrechtthun mit Schmerz verknüpft und den Zögling unmittelbar mit beiden Lust- und Schmerzgefühle erfahren läßt, wenn er meint, daß der Wille nur so allmählich die „Fertigkeit“ erlange Dinge zu wollen und mit ihnen Lust zu verknüpfen, die ihm ursprünglich ganz fern gelegen hätten und die für ihn nicht unmittelbar, sondern nur kraft allgemeiner Schätzung, als Voraus-

setzungen der universellen Glückseligkeit Werth hätten, so liegt das Bedenkliche dieser Ausführungen, so uneingeschränkt hingestellt, auf der Hand. Aber nicht der eudämonologische, sondern der utilitarische Standpunkt des englischen Forschers trägt dafür die Verantwortung.

Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen Dem, der um der Lust willen Recht thut, und der Sinnesweise, welche die Lust mit dem Rechtthun seiner inneren Wesenheit nach unmittelbar verknüpft. Und an diesem fundamentalen Unterschied wird auch dadurch absolut nichts geändert, daß man den Willen zur „Fertigkeit", das Rechtthun zu wollen, anlernt, indem man die mechanische Gewöhnung der Association so anhäuft, daß er schließlich dem reinen Schwergewicht derselben wie ein stummer Diener folgt. Hier ist das Anstößige nur weniger auffällig. Es ist verschleiert. Das Abnöthigen und Aufzwingen ist nur in eine gelindere Form verwandelt. Das rein äußerliche Verhältniß desselben bleibt bestehen. Und zwischen diesem mittelst Association der Eindrücke vollzogenen Richtunggeben des menschlichen Willens und dem Abrichten des Thiers besteht höchstens noch ein gradueller, die Verarbeitung mittelst des Intellects betreffender, sonst aber kein Unterschied. Vom eudämonologischen Standpunkt aus muß es schon einen anderen Weg zum Rechtthun resp. zur Sittlichkeit geben, oder es giebt überhaupt keinen.

Daß erstens die Echtheit des Thuns davon abhängt, daß dasselbe aus der Gesinnung hervorgegangen ist, daß zweitens also jegliche Art mechanischer Dressur, weil dasselbe keine Gesinnung ergiebt, ausgeschlossen ist, und daß drittens der Gesinnungsthat ein heroischer, dem Untergang Trotz bietender Zug innewohnt: diese drei Momente, auf das Gebiet des Seinsollenden resp. das Gewissen angewandt, erheben sich wie drei Signalstangen. Sie zeigen in der Ethik die richtige Fahrstraße an. Wo sie nicht mehr erblickt werden, wie im Utilitarismus, hat man sich von derselben abgewendet. Es wäre zuviel behauptet, wenn man sagen wollte, daß Kant diese drei Signale

erst kenntlich gemacht habe. Aber er hat sie durch die hervorragende Bedeutung seines gesammten philosophischen Thuns, ja selbst durch die schroffe Einseitigkeit in der principiellen Formulirung der Kernfragen auf eine weithin sichtbare, auffallende Höhe gerückt.

Allerdings hat aber diese schroffe Einseitigkeit die grade Fahrstraße wieder unterbrochen. Der Cours ist in eine gewisse Verwirrung gebracht worden, die sich in der ganzen deutschen Nachkantischen ethischen Speculation fühlbar macht. Zwischen zwei Extremen, gewissermaßen zwischen Scylla und Charybdis, bewegt sich dieselbe mit Vorliebe. Entweder sie hält — wenn auch in allerlei Umschreibungen und Modificationen — an der Grundidee vom reinen, uninteressirten Pflichtthun, von der selbstlosen Ueberwindung jedes Eigeninteresses in dem Aufschwung zur sittlichen Idee u. s. w. fest, dann macht sie meistens auch die Kant'sche Wendung gegen den Eudämonismus mit. Sie scheidet sich, wie dies z. B. in der Steinthal'schen Ethik geschieht, principiell und uneingeschränkt von derselben*). Oder sie hält die Abstraction von aller Selbstbefriedigung für unmöglich, glaubt vielmehr in allem menschlichen Thun ein grundlegendes eudämonologisches Moment festhalten zu sollen, dann nähert sie sich dem Utilitarismus, etwa in der Auffassung, der Stuart Mill ein so großes Gewicht verschafft hat. Und wo man sich davon abwendet und statt dessen biologisch verfährt, wird das Hervortreten der Nützlichkeitsgrundlage für das Rechtthun, trotz alles Versteckspiels mit der „menschlichen Wohlfahrt", nur noch offenbarer. Wenn man evolutionistisch die Sitte aus den Instinkten, den Anleitungen zu „zweckmäßigen Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirter Lebensaufgaben" — hervorgehen und die Pflicht wieder mit der Sitte zusammenfallen läßt, so bewegt man sich

*) Steinthal. Allgem. Ethik. (S. 42.) „Consequent verfolgt endigen alle eudämonistischen Erwägungen in Lächerlichkeit und Gemeinheit. Ungefähr dasselbe gilt von dem Nützlichkeits-Princip.

im breitesten Bereich des Nützlichkeitsprincips. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht als Sitte aufgefaßt, d. h. „der Sitte gemäß zu leben“ (wobei also „gesittet“ mit „sittlich“ zusammengeworfen wird) und die Sitte wiederum auf den zweckmäßig strebenden Instinkt zurückgeführt, ist ein Verfahren, welches das ganze Pflichtthun aus Zweckmäßigkeits- resp. Nützlichkeitsmotiven hervorgehen läßt. Es ist gewiß characteristisch für diese ganze Auffassung, daß sie in den Aussprüchen der Sitte und Volksmoral die instinktiven Uebungen der „naturalistischen Ethik“ anerkennt. Denn eben diese Aussprüche — wie: Ehrlich währt am längsten, Lügen haben kurze Beine, Der grade Weg ist der beste, Wer Anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein u. s. w. kennzeichnen sich deutlich als Regeln, die in der Hauptsache Klugheits- und Vorsichts-Maximen aus einer durch Schaden klug gewordenen Erfahrung aufstellen. Ich gehe indessen hierauf an dieser Stelle nicht weiter ein, da mich die weitere Entwickelung meines Themas noch mehrfach darauf zurückführen wird.

Kant stand bekanntlich ursprünglich auf eudämonistischem Standpunkt. Er ging nicht über Hume, Hutcheson und Shaftesbury hinaus. Er, der später nur eine Anwendung der Ethik auf Anthropologie, keine Begründung aus derselben zugestehen wollte *), hatte vorher grade den entgegengesetzten Weg einschlagen wollen. Ebenso entschieden wie er sich in seiner früheren Periode den Gefühlstheorien zugewandt hatte, ebenso entschieden verwarf er sie in seiner späteren. Daß er dabei wesentlich durch Rousseau beeinflußt und bestimmt worden ist, unterliegt keinem Zweifel und ist von Kuno Fischer nachdrücklich mit Berufung auf Kants eigne Worte hervorgehoben worden. „Daß der sittliche Menschenwerth aus einer ursprünglichen Quelle unseres Wesens stammt, die unabhängig ist von aller intellectuellen Veredlung, von allen Fortschritten der Wissenschaft und Verstandes-

*) Vergleiche Einleitung in die Metaphysik der Sitten p. 16 (Hartenstein'sche Gesammt-Ausgabe).

bildung, daß diese nicht im Stande sind, den Menschen gut zu machen, daß man in niederem Stande sein kann, was keine noch so hoch entwickelte Wissenschaft und Erkenntniß zu geben vermag": dies Zurückgehen auf die Gesinnung in diesem demokratischen Sinn stammt bei ihm von dem Genfer Philosophen her*).

Allein der Einfluß desselben reicht wahrscheinlich viel weiter. Ueberhaupt kann man sich die Wirkung dieses merkwürdigen, aus Schwärmerei und Scharfsinn, Gefühlsweichheit und Gesinnungstrotz seltsam gemischten Feuergeistes auf seine Zeitgenossen kaum groß genug vorstellen. Fühlte sich doch selbst Lessing, eine so ganz anders geartete Natur, schon von einer, der ersten Periode von Rousseau angehörigen Schrift (dem 1753 erschienenen Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) so erbaut und erwärmt, daß er hinsichtlich des Verfassers urtheilte: „Rousseau ist überall der kühne Weltweise, welcher keine Vorurtheile ansieht und wenn sie auch noch so allgemein gebilligt wären, sondern graden Wegs auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheiten zu bekümmern, die er ihr bei jedem Tritt aufopfern muß. Sein Herz hat dabei an allen seinen speculativischen Betrachtungen Antheil genommen und er spricht folglich aus einem ganz anderen Ton als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben".

Rousseaus Macht über die Geister, auch über die ernsteren,

---

*) Bemerkenswerth ist auch die folgende Stelle aus den „Fragmenten": „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen Werth geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen".

liegt wesentlich darin, daß aus ihm, da die Zeit an der Grenzscheide einer überlebten Cultur und erschöpfter Traditionen angelangt war, die Vorausahnungen des Kommenden wie Blitze aus einer Wetterwolke hervorzuckten. Wie immer er die Sache anfaßte, poetisch, prophetisch, pädagogisch, philosophisch, staatsrechtlich, geschichtlich — immer war es die Revolution, die Erschütterung des Bestehenden, die Grundlegung eines Werdenden, die aus ihm sprach. In jedem Revolutionär und ganz besonders in Rousseau, der auf den Naturzustand zurückgriff, steckt aber der Zuruf des valere aude! Wage es gesund zu sein, wage es das Alte abzuthun, wage es ein neuer Mensch zu sein! Sei dir selbst Gesetz. Du kannst es. Jeder Zweifel sei gebannt. Er und er allein versperrt dir die Bahn.

Aber der Zweifel ist das Element des Philosophen. Wie wird er ihn bannen, wenn ihn eine solche Strömung innerlich erfaßt? Zu unphilosophisch ist die bloße Behauptung des „Du kannst es", ohne alle Begründung, ohne ein „denn". Dem begeisterten Freiheitsdrang genügend, genügt sie nicht dem speculativen Bedürfniß. Aber es ließ sich ein Machtspruch denken, der doch nicht ein bloßer Machtspruch war, sondern dem, wie es Kant erschien, eine mächtige Berufung aus dem Arsenal der Philosophie an die Seite gestellt werden konnte, der den Zweifel zu Boden schlug: du kannst, denn du sollst. Das „du sollst" ist in der Vernunftidee der Pflicht oder des moralischen Gesetzes gegeben und vorhanden. In dieser apodictischen Erklärung, in diesem kategorischen Imperativ, die bei der zugestandenen Unmöglichkeit ihrer speculativischen Begründung immer, selbst als Lehrsätze einen apodictischen und kategorischen Character behielten, weht etwas vom Feuerathem der Revolution und grade das ist ihre nicht am wenigsten interessante Seite.

Und ebenso ist diese die Seite, die grade ihres revolutionären Zuges wegen Herder am meisten mißfiel. Was in Kant leicht einem gewissen sympathischen Zug begegnete — das Aufräumen mit dem Alten, die Mündigsprechung zur Autonomie — das

war grade Herder unsympathisch. Er, dem es schien, als ob die Zeit viel zu schnell mit dem würdigen Alten aufräume, sah darin nur Anmaßung und Eigenmächtigkeit. Er verzeichnet in der „Adrastea" den sonderbaren Contrast, der zwischen dem Anfang und dem Ende des Jahrhunderts bestehe. In jenem habe man Alles vom Himmel herabgeholt. Nach dem jüngeren Helmont sollte 1734 das tausendjährige Reich eintreten. Jetzt, am Ausgang des Jahrhunderts, entsage man Gott. Von oben herab werde jede Hülfe verschmäht. Durch Autonomie solle das Glück der Menschheit gegründet werden. Politisch und philosophisch stürmten die Wünsche und Hoffnungen zusammen. Das autonomische — so meine man — solle das neue Jahrhundert heißen, wo jedes *sich* Gesetze gäbe.

Es hätte bei Kants ursprünglicher eudämonistischer Grundanschauung näher gelegen, daß er sich gegen Einseitigkeiten ihrer Vertreter wenden als daß er den Eudämonismus selbst ganz über Bord werfen würde. Er konnte also, um den Schwerpunkt von dem Aeußeren und Oberen, der Intellectualität, mehr in's Innere zu verlegen, diejenigen bekämpfen, die wie z. B. Sulzer die Tugend rein zu einer Sache der *Einsicht* machten. Denn bei Sulzer kommt die Erkenntniß der Pflichten (und auch *ihre Erfüllung*) durchaus von der Wirkung des Nachdenkens her, die „unter dem Beistand der Vernunft" dem Menschen nach den *physikalischen* Bedürfnissen auch die Erkenntniß seiner *moralischen* Bedürfnisse (sich nichts vorwerfen zu dürfen, sich die Achtung derer, mit denen er lebt, zu erwerben u. s. w.) vermittelt*). Oder er konnte sich gegen den verfeinerten Utilitaris-

---

*) J. G. Sulzer erinnert in manchen Beziehungen an diejenige Richtung unseres modernen ethischen Realismus, die an das Thierleben anknüpfend und dies gewissermaßen vorbildlich hinstellend, die instinktive Uebung zu eingesehener Zwecknothwendigkeit zu erheben für die Aufgabe der Moral hält. Er nimmt in ähnlicher Weise an, daß die Tugend eigentlich nichts anderes sei als die Fähigkeit und Neigung das, was der wilde Mensch aus Instinkt thut, aus Kenntniß der Sache und aus Vernunft zu thun. „Der ganz rohe, von dem

mus eines Helvetius wenden und dessen sensualistische Hypothese in ihrem richtigen Kern von der Anwendung, die der Verfasser des von Henkershand verbrannten Buches De l'esprit machte, scheiden. Oder endlich er konnte, wie er dies auch thatsächlich in der „Kritik d. pr. V." gethan, gegen diejenigen zu Felde ziehen, die fortwährend an der „Schönheit" der Tugend herumpinselten und „sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei", schmeichelten. Er konnte den „schmelzenden, weichherzigen Gefühlen, den hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmaßungen", der ganzen, durch die empfindsamen Schriften der Zeit gehätschelten „windigen, überfliegenden, phantastischen Denkungsart", soweit dieselbe sich in die eudämonistische Theorie behaglich einbettete, entgegentreten.

Indem er aber weiter ging, indem er in seinem Freiheitsbegriff gleichzeitig einen Reinigungsprozeß der Sittlichkeitssphäre von aller motivirenden Lust vorzunehmen versuchte, rief er eine Gegenwirkung hervor. Der revolutionären Ausschreitung folgte eine berechtigte Reaction. Sie folgte noch nicht mit Hegel.

Vermögen nachzudenken entblößte Mensch kennt nichts; es ist keine Spur von Tugend in seiner Seele. Der wilde Mensch hat keine andern Ideen, als die sich auf sinnliche Empfindungen beziehen, und keine andern Bedürfnisse, als alle unangenehmen sinnlichen Empfindungen von sich zu entfernen. In diesem Zustande gründen sich seine Handlungen eben so wenig auf Nachdenken, als die Handlungen der Thiere. Ist er gleich der Stimme der Natur sehr treu, so hat er doch noch nicht den geringsten Grad der Tugend. Kömmt er zum Nachdenken, so fängt er an die Verbindung zwischen seinen Bedürfnissen und seiner Erhaltung zu entdecken und die Nothwendigkeit der Handlungen zu erkennen, wozu ihn bisher blos der Instinkt angetrieben hat. Wenn diese Entdeckung seine Aufmerksamkeit an sich zieht, wenn er bemerkt, daß es, ohne Absicht auf die sinnlichen Empfindungen, Gründe gebe, gewisse Dinge zu suchen und andere zu vermeiden, und wenn diese Gründe Bestimmungsgründe bei ihm werden, die sich mit dem Instinkte verbinden; so fängt er an tugendhaft zu sein, so eingeschränkt auch immer seine Moral sein mag".

Zwar verwarf dieser den Standpunkt der Pflicht um der Pflicht willen. Er zeigte in der „Encyclopädie", wie, da jede Handlung ein Zweck des Subjects sei, dieses auch in der uneigennützigsten Handlung stecken müsse. Er anerkannte sogar, daß man die ganze Ethik auf die menschlichen Triebe begründen und aus ihnen das vernünftige System der Willensbestimmung hervorgehen lassen könne. Aber er löste das Glückseligkeitsstreben, statt es an die Befriedigung der Triebe zu knüpfen, in die Selbstbestimmung des Willens, d. h. die Freiheit auf. Die Lust als concrete, spezifische Größe ging hierbei verloren, wie das im Wesentlichen auch bei Fichte der Fall ist. Die Reaction folgte mit Beneke, der zum erstenmal wieder gründlich dem eudämonistischen Princip die Stellung, aus der es verdrängt war, zurück zu gewinnen trachtete, dabei allerdings aber wieder sich dem englischen Nützlichkeits-Standpunkt mehr oder minder näherte. Indessen hütete er sich doch wenigstens davor — was ihm als Verdienst angerechnet werden sollte, während es in den Augen der herrschenden Richtung freilich als Mangel gilt — nach dem Vorbild des englischen und französischen Positivismus das Werthmaß des Sittlichen einfach aus der sittengeschichtlichen Entwicklung hervorwachsen zu lassen. Er versuchte vielmehr hierfür die allgemeinsten Elemente der psychischen Organisation als Grundlage festzuhalten.

Gründlich aber — und darin beruht an dieser Stelle seine Bedeutung als Rückschlag gegen Kant's Anti-Eudämonismus — ist bei ihm der Nachweis, daß der Rationalismus überhaupt „nicht ohne versteckte Anleihen beim Eudämonismus" zu bestehen vermag, daß er, ohne es zu wollen, aber auch ohne es vermeiden zu können, auf Schleichwege geräth, auf denen er das Princip dem er „kategorisch" den Rücken wenden möchte, immer nur umgeht.

Beneke's hauptsächlichste Thätigkeit fällt in die Zwanziger und Dreißiger Jahre — seine „Sittenlehre", die er selbst für sein gelungenstes Werk erklärte, erschien 1837 u. ff. Es waren

die beiden letzten Decennien unserer großen metaphysisch-speculativischen Periode, die eigentlich schon mit dem Tode Hegels (1831) abschloß, in dem nächsten Jahrzehnt aber noch nachhallte, während Beneke schon in der Philosophie den Empirismus einläutete. Wenn dieser die abstracte Begriffsphilosophie von ihrem Herrschersitz verdrängte, so verdrängte andererseits mit der zunehmend erstarkenden, bald alles wissenschaftliche Interesse überfluthenden Gewalt der Naturwissenschaft, diese selbst die in sich isolirte Philosophie. Es ist das namentlich auch für die allmählige Verschiebung und innerliche Umwandlung der Ansichten auf ethischem Gebiet von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden.

Von der naturwissenschaftlichen Methode und ihrem Gesichtskreis untrennbar ist, daß ihr Alles fragwürdig und unreal erscheint, was ihr auf ihrem Werda-Ruf nicht Red' und Antwort steht. Sie hält sich — ihres Erachtens — an die lebendige Natur, da Gott den Menschen schuf herein, alles andere, d. h. Alles, was sich *ihr* versagt, ist Thiergeripp und Todtenbein. Hiermit ist neben unermeßlichen Vortheilen für ihr eigenstes Gebiet, dem dadurch eine durch nichts zu beirrende, sichere Methode garantirt ist, bei der Uebertragung ihres Einflusses auf andere Gebiete ein eigenthümlicher Nachtheil verbunden. Ausnahmen, welche die naturwissenschaftliche Auffassung streicht resp. nicht anerkennt, weil sie eben nicht Red' und Antwort stehen, sind auf anderen Gebieten als denen der mechanischen und physikalischen Beobachtung nicht selten gerade die *vornehmen* Naturen, die nur deshalb keine Antwort stehen, weil ihnen die Fragen zu niedrig gestellt sind. Es vollzieht sich also (oder *kann* sich wenigstens vollziehen) in den Geistern, die diesem Einfluß unterliegen, eine Schwenkung gegen die vornehmen Ausnahme-Naturen. Es bereitet sich eine Geneigtheit vor den Normal-Menschen — der Normal-Mensch ist ja aber als solcher auch der normal-sittliche Mensch — anderswo zu suchen und zu fassen als in der schwer zu erklimmenden Höhe.

Dies anderswo liegt im Durchschnitt und so erscheint der Durchschnitts-Werth als der Normal-Werth und der Durchschnitts-Mensch oder der, auf den ein Durchschnitts-Maß paßt, als der Normal-Mensch.

Dies hat nun Weiteres im Gefolge und kommt namentlich der utilitarischen Auffassung auf alle Weise zu Statten. Wenn bei Kants Zurückgehen auf die Gesinnung ein demokratischer Zug waltet, so trägt derselbe doch die Aristokratie der Demokratie in sich. Der heroische Zug des Gewissens, der die Pflichterfüllung dem Untergang voranstellt, ist Sache einer erhöheten oder nur in erhöheten Momenten sich verkörpernden Sinnesweise. Er ist keine Durchschnitts-Leistung eines nur auf das Durchschnitts-Maß veranlagten Menschen. Gilt dieses, so gilt jenes nicht, und daß jener heroische Zug bei dem utilitarischen Princip nothwendigerweise in Wegfall kommt, hat sich schon vorher herausgestellt. Dies erregt also in dem Augenblick, wo auf das Durchschnittsmaß zurückgegangen wird, keinen Anstoß mehr. Es wird dem pflichterfüllenden Princip nicht länger als Eigenthümlichkeit zugerechnet. Das Gewissen erhält einen ganz anderen Klang. Es wird zum Mit-Bewußtsein abgeschwächt, welches die Anderen, die auch noch vorhanden sind, dem, der sich ihrer entschlagen will, durch handgreifliche Belehrungen aufnöthigen. Oder es wird zum bloßen Scham- und Angstgefühl herabgesetzt darüber, daß Jemand seiner Obliegenheit nicht nachgekommen ist und sich dadurch einer drohenden Strafe ausgesetzt sieht.

Dieser Inhalt des Gewissens läßt sich nun mehr oder minder durch mechanische Dressur erreichen und es fällt also im Zusammenhang und als Folge davon auch der Protest gegen diese fort. Wie die dritte so ist auch die zweite der vorher erwähnten Signalstangen gefallen oder unsichtbar geworden. Nachweise wie sie Stuart Mill gegeben, treffen auf keinen principiellen Widerstand, scheinen vielmehr ganz in der Ordnung zu sein. Die erste Signalstange aber, die Pflicht-

erfüllung, die auf keinem anderen Motiv ruht als um der mit der Unterlassung derselben verknüpften höchsten Unlust zu entgehen, ist auf dem Grund und Boden der Durchschnittsnatur überhaupt nicht unterzubringen — deshalb bedeutet eben die Sittlichkeit, soweit sie damit zusammenfällt, eine Erhöhung dieses Grund und Bodens, oder sollte es wenigstens bedeuten.

Ich habe an einer anderen Stelle und auf einen anderen Gegenstand bezogen, bereits einmal diese in dem Einfluß der Naturwissenschaft bei ihrem Hinüberwirken auf andere Lebenssphären bezogene abstoßende Kraft gegen die Ausnahme und damit, wenn auch nicht direct, doch indirect, gegen die seltener vorkommende, vornehme Ausnahmenatur beleuchtet. Dort galt der Nachweis dem auf dem Kunstgebiet zu Tage tretenden Sinken des Niveaus. Obwohl wesentlich durch andere Factoren bedingt, wird diese Erscheinung doch, wie nachgewiesen werden konnte, durch jenes Moment ebenfalls mit beeinflußt. Ist der Einfluß auch weniger unmittelbar zu Tage tretend, so ist seine stille, nachhaltige Kraft doch nur nach dem Maße zu schätzen, nach welchem die Naturwissenschaft, im weitesten Umkreis, unser ganzes Sein und Sinnen von sich abhängig gemacht hat — und dieses Maß, dieser Einfluß muß bekanntlich als geradezu unbegrenzt angesehen werden. Es kann daher nicht in Verwunderung setzen, daß eine ganz ähnliche Erscheinung auf dem Gebiet der Ethik sich wiederholt. An Stelle des empfindlichen Maßes einer Goldwage, die das, was die Pflichterfüllung ausmacht und worauf das ihr zugewiesene Maß von Moralität einzuschränken ist, erst zu ermitteln hat, tritt vielfach die Handhabung sehr viel gröberer Gewichte, an Stelle einer Ausscheidung Alles von jener Goldwage nicht vollwichtig Befundenen tritt eine Mischung, die innerlich nicht genau zu bestimmen ist, äußerlich aber ein ganz solides Aussehen hat. Auf eine Handvoll mehr oder weniger kommt es dabei nicht an. Die Moral reicht nicht mehr weit über die Diätetik hinaus. Die Hauptsache ist Gesundheit und die menschliche Wohlfahrt, d. h.

eine gedeihliche Entwicklung, wobei sich am letzten Ende Jeder gut steht und in Gemüthlichkeit seine Lebensrechnung schließen kann. Diese Gemüthlichkeit aber besagt nichts Anderes als: Philister über dir, Simson!

Daß die verlockende Formel von der allgemeinen Wohlfahrt als Maßstab der Sittlichkeit für die Pflichterfüllung übrigens sehr trügerischer Natur ist und keine festen Anhaltepunkte gewährt, liegt in der Natur der Sache. Weder kann es gelingen ohne die künstlichste Zurechtrückung, jede einzelne private Handlung, wie z. B. Pflege am Krankenbett, unter den Gesichtspunkt der öffentlichen Wohlfahrt zu bringen, noch ist es möglich, die Folgen auszurechnen, die eine einzelne Handlung für die Summe menschlichen Wohls ergiebt. In Bezug hierauf pflegt dann wohl eingewandt zu werden, die sittlichen Normen bezögen sich nicht auf den einzelnen Fall, sondern auf Klassen von Handlungs- und Gesinnungsweisen. Allein was nützt eine solche Norm für die Klasse der Handlungs- resp. Gesinnungsweise, wenn man in derselben den einzelnen Fall nicht vorfindet.

Mit der bereits betrachteten gleichgültigeren Haltung in Bezug auf mechanische Dressur als einen Factor, der Gesinnung direct nicht erzeugen kann, wird ein Schritt gegen das Thierreich gemacht, wo gerade die mechanische, nur äußerlich bewegende, nicht das Innere bewältigende Einwirkung das vorzüglichste grundlegende Motiv für die erworbenen Fertigkeiten darstellt. Und wie die in der Zeitströmung gelegene Hinneigung zu dem niederen Durchschnittsmaß einerseits jene gleichgültigere Haltung begünstigt, so nun andererseits und ganz vornehmlich die Umwälzung, welche auf dem Gebiet der Abstammung des Menschen durch die neueren Forschungen eingeleitet worden ist. Die populärste, weit verbreitetste Folge derselben für das ethische Gebiet ist gerade die Geneigtheit, gewisse Vorgänge aus ihrem isolirten Menschenbereich herauszuheben, die trennenden Unterschiede fallen zu lassen, mit *einem* Namen — denn es handelt

sich ja um eine Abstammung — zu bezeichnen, was ohne identische Gleichheit des inneren Gehalts aufzuweisen, durch Aehnlichkeit im Ausdruck verwandt zu sein scheint. Je mehr die Aufmerksamkeit sich hierauf richtet — und ein großer Theil der Untersuchungen bewegt sich ja ausschließlich in dieser Richtung — desto mehr schwindet das Interesse an jener Gehalts-Feststellung, die vielmehr dem in's Auge gefaßten Hauptzweck gegenüber lästig, hinderlich und überflüssig erscheint.

In dem dritten Capitel seines berühmten Descent of man ist Darwin auch auf die Gewissensfrage eingegangen. In seiner gewohnten vorsichtigen und nichts überstürzenden Weise wehrt er im Eingang ab, daß er nicht etwa behaupten wolle, daß das Thier — unter gewissen Voraussetzungen — genau denselben moralischen Sinn (exactly the same moral sense) wie der Mensch erwerben könne. Er sagt an einer anderen Stelle, daß der Mensch allein „mit Sicherheit" als ein moralisches Wesen bezeichnet werden könne. Er knüpft sogar für die Characteristik der Pflicht an Kant's bekannten Ausspruch*) in der Kritik der praktischen Vernunft an: „Pflicht! erhabener Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest noch auch droheſt, sondern nur ein Gesetz aufstellst, welches Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken: welches ist dein Ursprung?" Indessen haben alle diese Vorbehalte nicht allzu viel zu bedeuten, da trotzdem gleich im Eingang als im hohen Grade wahrscheinlich die Annahme aufgestellt wird, daß jedes Thier von ausgeprägten socialen Instincten einen moralischen Sinn oder Gewissen erwerben würde, sobald seine intellectuellen Fähigkeiten ebensogut oder annähernd so gut wie im Menschen entwickelt wären.

*) Darwin citirt nach einer Ueberſetzung von Semple, Edinburgh 1836, welche die betreffende Stelle nur in abgekürzter Form wiedergiebt.

Was uns in dieser Beziehung vom Thiere trennt, ist also nach Darwin nur Intellectualität und zwar auch diese nur insofern als wir vergangene und zukünftige Handlungen und Motive vergleichen können, die Thiere aber nicht. (c. III. p. 88.) Im Uebrigen würde kein Hinderniß bestehen, denn was im Menschen als Gewissen wirkt, ist nichts weiter als das Mißbehagen, welches dadurch entsteht, wenn die ausdauernderen und daher auf ausdauernde Befriedigung durch ihre Erfüllung veranlagten socialen Instincte einmal von einem weniger ausdauernden, aber zeitweise besonders heftig auftretenden Instinct zurückgedrängt und überwunden werden. Das Verlustgefühl an Befriedigung, welches dadurch zu Wege gebracht wird, wirkt nothwendigerweise Unbehagen — inducing that kind of dissatisfaction, which if weak, we call regret and if severe remorse. „Das gebietende Wort: „du sollst“ scheint nur das Bewußtsein von dem Vorhandensein eines entweder angeborenen oder theilweise erworbenen ausdauernden Instincts zu umfassen, der als Führer dient, obgleich ihm auch Gehorsam verweigert werden kann“.

Die socialen Instincte aber sind gegenüber den übrigen Verlangen, die im Menschen auftauchen können, deshalb die ausdauernden, weil sie immer gegenwärtig sind und ununterbrochen wirken.

Da die Gewissensfrage im ersten Abschnitt der „Trieblehre“ eingehend zu erörtern ist, so würde es nicht am Platze sein, diese naturalistische Ableitung hier bereits auf ihren wesentlichen Gehalt zu prüfen. Nur einen Punkt möchte ich als characteristisch hervorheben. „Wenn“, sagt Darwin, „irgend ein Instinct oder Wunsch, der zu einer mit dem Wohl Anderer unverträglichen Handlung führte, Jemanden in der Erinnerung ebenso stark oder noch stärker als sein socialer Instinct erscheint, so wird er kein Bedauern empfinden ihm gefolgt zu sein; aber er wird sich bewußt sein, daß wenn sein Betragen seinen Genossen bekannt wäre, diese es mißbilligen würden und nur wenige werden so entblößt von Sympathie sein, daß sie nicht

Unbehagen empfinden sollten, wenn dies verwirklicht würde". Wem auch dies noch fehlt, bei einem ohnehin schwachen socialen Instinct, der ist essentially a bad man. Grade der characteristische, den tiefinnerlichen Hergang des Gewissens belegende Zug, daß dasselbe nur mit sich selbst und seinem inneren Richter abrechnet, daß es sich um das Gerede Anderer nicht kümmert, ja selbst das Urtheil solcher, die ihm werth sind, nicht achtet, daß es dem Umstand, ob sein Betragen seinen Genossen bekannt wird oder nicht, gar nicht nachfragt, weil dies Alles nicht ins Gewicht fällt neben dem tiefen Zwiespalt im eigenen Innern — gerade dieser characteristische Zug ist hier verwischt.

Was aber die Nähe betrifft, in welche wir durch diese Ableitung und Spezificirung des moral sense und des Gewissens zu dem Thierreich gerathen, so ist dieselbe um so größer als die socialen Instincte, auf die hierbei als wesentlichste Ursprungsquelle alles Gewicht gelegt ist, von dem Menschen sehr früh, „vermuthlich sogar schon von seinen affenähnlichen Vorfahren" — (c. III. p. 86) erworben worden sind. Die Hauptsache reicht also bis ins Thierreich hinein und wenn auch zugegeben wird, daß das intellectuelle Moment die Ausbildung des eigentlichen menschlichen Gewissens im Thier aufhalte, so ist doch grade diesem Moment eine gewisse Dehnbarkeit eigen, d. h. man wird zuzugeben geneigt sein, daß in intellectueller Beziehung einzelne Steigerungen, die Ausnahmen bilden, vorkommen können. Damit stimmt es denn auch, daß Agassiz, dem Darwin zustimmt, behauptet, „daß Hunde etwas besitzen, was dem Gewissen äußerst ähnlich ist". Und ebenso, daß man einer Hündin als Gewissensbiß auslegt, wenn sie, dem zeitweiligen, aber heftigen Naturtrieb nachgehend, der sie veranlaßt bei ihren Jungen auszuharren, darüber der auf dem socialen Instinct auferbauten „Herrentreue" vergißt und darüber (anscheinend) „Scham" bezeigt.

Eigenthümlicherweise versagt der Einfluß der naturwissenschaftlichen Anschauung, die sich ein so breites Bett in der Ethik gegraben hat, mehr oder minder an einer empfindlichen Stelle

und zwar grade an derjenigen, wo sie am unbestrittensten Geltung beanspruchen könnte. Wo die naturwissenschaftliche Anschauung den Determinismus aufpflanzt, verharrt die moderne ethische Speculation meistens bei allerlei Vorbehalten, die vor dem Determinismus wenigstens die Verantwortlichkeit in Schutz zu bringen versuchen. Dem Indeterminismus soll freilich die Hauptsache auch nicht eingeräumt werden, und so entsteht eine eigenartige Zwickmühle. Ihr mißlich vergebliches Hin- und Her-Winden tritt bereits in der Kant'schen, in verschiedenen Perioden ganz verschieden gestalteten Auseinandersetzung über Freiheit, Verantwortlichkeit u. s. w. deutlich genug zu Tage. Schließlich wurde er zu der Consequenz gedrängt — und hierin lag eine Consequenz, obgleich sie ihm grade von denjenigen, die die Sache vor „Ueberspannung" behüten möchten, am meisten verübelt wird — daß „Alles, was aus unserer Willkür entspringt, (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Causalität zum Grunde habe". Der Naturzusammenhang mache die arge Beschaffenheit des Willens nicht nothwendig, sondern dieser sei vielmehr die Folge freiwillig angenommener Grundsätze.

Erst mit dieser Einräumung bekommt die Verantwortlichkeit in der That Hand und Fuß und alle Versuche sich ohne dieselbe zu behelfen, belassen sie in einer hülflosen und widerspruchsvollen Lage. Dies um so mehr als es sich bei der Verantwortlichkeit ja nicht mehr, wie bei der „sittlichen Freiheit" um einen überempirischen, noumenalen Menschen (der thatsächlich frei ist), sondern um den wirklichen, diesseitigen empirischen Menschen handelt. Auf diesen Menschen bezogen hat das: „du kannst, denn du sollst", nur einen Sinn, wenn es heißt: du kannst (sc. deine Pflicht thun, auch wenn sie schwer ist, du bist frei, bist daran nicht etwa durch eine Nothwendigkeit die Lust zu suchen oder durch eine ererbte, angeborene Schwäche rc. behindert), wenn du willst. Beweis: denn du sollst, d. h. die Vernunftidee der Pflicht würde dir sonst gar nicht erstehen, gar nicht vor-

handen sein. Die Entscheidung liegt also nur bei deinem Willen, dem die „freie Causalität“ zu Grunde liegt. Der Determinist und sein Gegensatz stehen sich hier etwa so gegenüber, daß der Erstere sagt: du kannst, soweit dein Vermögen (Veranlagung, Disposition ꝛc.) reicht, und der Andere: du kannst, soweit dein Wille reicht. Dieser aber ist frei d. h. unbedingt, ungeworden, er erschafft sich selbst.

Dies sind klare, haltbare Gegensätze. Auf diesem Boden ist eine Verantwortlichkeit kein leeres Wort, sondern denkbar, auf jedem anderen nicht. Ob ich den Boden selbst für haltbar ansehen will oder kann, ist ja eine andere Frage. Der Determinist verneint es. Aber der, welcher die Verantwortlichkeit behaupten und aufrecht erhalten will, muß sich auf diesen Boden stellen oder er steht auf gar keinem. Auf gar keinen Boden stellte sich daher, wer, wie man die Sache jetzt abzumachen pflegt, die Zurechnung einfach damit genügend begründet zu haben glaubt, daß sie eine von dem Subject, dessen Wollen und Denken in derselben zum Ausdruck komme, selbst gewollte sei. Was ist das für eine angebliche natürliche psychologische Freiheit, die in unserem bewußten Willen liegen und bewirken soll, „daß nichts in der Welt ein bestimmtes Wollen in uns hervorrufen kann, wenn wir nicht von uns selbst aus dahin neigen, den Ruf mit eben diesem Wollen zu beantworten“? Ist dies „von uns selbst aus“ geworden oder ungeworden, Product anderer Factoren oder individuelle Selbstschöpfung? Im letzteren Falle ist es die „freie Causalität“ selbst, im ersteren: wie kommt das Subject zu einer Verantwortlichkeit für andere Factoren? Jodl giebt irgendwo zu, daß Verantwortlichkeit in letzter Linie auf den Weltlauf oder die Mächte, die man als Lenker desselben denke, falle. Ja, wo bleibt dann noch Raum für die persönliche Verantwortlichkeit und Freiheit?

Mit Recht verglich daher schon Kant diese sogenannte Freiheit mit der Freiheit des Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, von selbst seine Bewegungen verrichtet und

er nannte das Ganze einen elenden Behelf und Wortklauberei. Er persönlich fand den Muth, da er den Determinismus für unstatthaft hielt, sich zur freien Causalität zu bekennen und damit die Verantwortlichkeit zu retten. Die aber, wie es zum Theil in der Richtung unserer modernen Ethik liegt, welche das Eine nicht wollen, das Andere aber auch nicht, d. h. die die freie Causalität perhorresciren, die Verantwortlichkeit aber festhalten möchten, die kommen über diesen elenden Behelf nicht hinaus. Und es nimmt sich meines Erachtens wunderlich genug aus, wenn auf der einen Seite das eigenartige menschliche Gewissen gewissen thierischen Vorgängen ohne Bedenken an die Seite gestellt wird, die Verantwortlichkeit aber, die man preisgeben kann, ohne in's Thierreich zu gerathen, mit allen Kräften festgehalten wird, als ob es sich um ein Schutzbollwerk der Menschlichkeit handle.

Die unhaltbare Schwäche des antideterministischen Standpunkts in Bezug auf freien Willen und Verantwortlichkeit, wenn man sich den ersteren nicht durch die Annahme eines überempirischen, noumenalen Menschen, einer „intelligiblen Freiheit" und die zweite nicht durch die Annahme der freien Causalität ermöglicht, ist für den Denker eine kaum zu verschleiernde Thatsache. Was wird damit gewonnen, wenn Paulsen (System der Ethik p. 362) sagt: „die Fähigkeit durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbethätigungen zu reguliren und zu bestimmen, ist nun eigentlich was man den freien Willen nennt. Der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit und darum ist er verantwortlich für jedes Moment seines Lebens", — was anderes wird damit gewonnen als eine Umschreibung, wobei die res in nomine verloren geht, eine Schale ohne Kern? Und was haben die großen Worte zu bedeuten, mit denen er schließlich diejenigen abfertigt, welche diese Schale ohne Kern inhalt- und geschmacklos finden: „Die Moralphilosophen sollten sich durch eine Grille einiger scholastischer Metaphysiker, die Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen

lassen den so nothwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Das Wort Willensfreiheit hat seine Bedeutung. Gegen die Verdächtigung dieser Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngespinnst unter demselben Namen ist entschieden Verwahrung einzulegen".

„Nothwendig" und „fruchtbar" — damit ist bezeichnend genug ausgedrückt, daß man die Vorstellung des freien Willens und die Verantwortlichkeit vor Allem auf ihre Unentbehrlichkeit ansieht und sie nun — um einerseits dieser Unentbehrlichkeit zu genügen, andererseits aber auch keiner metaphysischen „Ueberspannung" zu verfallen, welche mit der naturwissenschaftlichen Einsicht wiederum nicht zu vereinbaren wäre — in eine Form zwängt, welche nur noch die Außenseite, die Bezeichnung ohne den Inhalt aufweist. Mit einem derben, aber treffenden Ausdruck pflegt man im Volksmund ein solches Verfahren zu bezeichnen als: „wasch mir den Pelz, aber mach' ihn nicht naß". Die scheinbare Unentbehrlichkeit aber, die hier so sehr mitspielt, hängt wieder einigermaßen mit der Reducirung des sittlichen Inhalts auf ein Mittelmaß zusammen. Denn grade für dieses bildet die Verantwortlichkeit einen populären Glaubensartikel, ohne den das richtig formulirte Glaubensbekenntniß für die Innehaltung der gebahnten Straße gar nicht recht haltbar erscheint. Ich habe übrigens auf dies gesammte Verhältniß noch im dritten Abschnitt einen Blick zu werfen.

Die trockne Pelzwäsche figurirt auf dem Gebiet der Ethik aber auch noch an einer anderen Stelle, nämlich überall, wo die antieudämonistische Auffassung sich daran wagt eine Seligkeit, eine Befriedigung u. dergl. zu behaupten, die aber wieder von der eigentlichen Lust unterschieden werden, ja deren stärkste Verneinung sein soll. Kant ist bewundernswerth in seiner Kühnheit, wo er den Gedanken zu fassen wagt die unerweisliche Möglichkeit eines lustlosen, d. h. unmotivirten Thuns gleichwohl zu behaupten und sie auf den Gewissensvorgang zu gründen. Es ist, wie schon bemerkt, ein gewissermaßen revolutionäres

Wagniß in dieser Fundamentlegung, und Kant selbst war wohl von diesem Eindruck nicht ganz frei, da er die Philosophie auf einen „mißlichen Standpunkt“ gestellt fand, „der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas hängt oder woran gestützt wird“. In der That steht ja Kant mit seinem Bemühen, die Bestimmung durch sinnliche Regung auf dem Gebiet des moralischen Verhaltens völlig auszumerzen, so daß nur die unbefleckte Idee als das allein Bewegende übrig bleibt, vor einer ähnlichen Schwierigkeit etwa wie der Jude im Kaufmann von Venedig, wenn derselbe ein Pfund Fleisch aus dem lebenden Menschenleib loslösen soll, ohne dabei einen Tropfen Bluts zu vergießen. Um so imponirender aber ist die Zuversicht des Philosophen das, was sich auf sinnlichem Gebiet sofort als widervernünftig resp. unmöglich herausstellt, durch Erhebung in ein transcendentes Gebiet als vernünftig denken zu können. Um so unbefriedigender und enttäuschender dann aber auch alle folgenden Versuche, einen Compromiß in irgend einer Form mit der einmal verabschiedeten Lust abzuschließen über die Pflicht hinweg, die von ihrer einsamen Höhe wieder herabsteigt und sich mit einer Frucht, der sie entsagt hatte, trösten läßt.

Bei Fichte gestaltet sich der ähnliche Vorgang fast noch ärgerlicher. Fichte's hochfliegender, von hingebendster Kraft der Gesinnung beseelter Idealismus ist der edelste Rausch des deutschen Geistes auf speculativem Gebiet. Er ist noch mehr als das und es kennzeichnet den Character des Mannes und die Periode, die ihn als den Philosophen des 19. Jahrhunderts angestaunt hat, für alle Zeiten, daß er von einer „Fichte'schen Windbeutelei“ zu reden sich erdreisten konnte. Aber Fichte's vergeblicher Versuch den selbstgezogenen Zirkel zu überschreiten, ohne aus ihm herauszutreten, verfällt derselben Ohnmacht des inneren Widerspruchs trotz aller Anstrengung sich von demselben zu befreien. In Fichte's darauf bezüglichen Schriften, namentlich in der „Anweisung zum seligen Leben“ und dem „Wesen des Gelehrten“ wird die Seligkeit in allen Tonarten gepriesen. Sie

zu erlangen — indem der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigne Freiheit und Selbstständigkeit aufgiebt und sich völlig dem Wirken der Idee hingiebt — heische nur, daß man hinwerfe was keinen Genuß gewähre und dafür Liebe, Lust und Seligkeit eintausche u. s. w. In der „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ wird der Glückseligkeit jede Möglichkeit der Existenz abgesprochen. „Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selber und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich“. Selbst wenn man dies so günstig wie möglich für Fichte (als Selbstgenügsamkeit der Vernunft u. s. w.) auslegen will, so bleibt doch immer bestehen, daß er hier das sinnliche Element und einen Zustand des Genusses, der ohne das sinnliche Element nichts besagt, verwirft, dort, wo er von Liebe, Lust und Seligkeit und von dem Hinwerfen dessen, was keinen Genuß gewähre, spricht, beides wieder aufnimmt. Es geht eben nicht anders. Die Sprache selbst weigert sich das auszusprechen, was der Philosoph in Worte kleiden möchte. Und wenn er irgendwo, beißend genug, sagt: „durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit“, so hätte er sich erinnern sollen, daß man jedenfalls auch nicht hineinkommt, wenn man die Lust, die nur ein innerhalb der Sinnlichkeit zu erfassendes und zu verstehendes Element darstellt, in sich zu begraben versucht.

Es ist schlimm, wenn in Psychologie und Anthropologie mit evidenten Schattengrößen operirt wird. Ich bin weit entfernt, jeden großen Entwurf vom Weltensein, der auf metaphysischen Grundlagen auferbaut werden kann, ohne Weiteres als solche zu bezeichnen und deshalb zu verwerfen, weil er über den Horizont unserer Sinnlichkeit hinausgreifend, das Ahnungsbereich eröffnet. Aber die Anthropologie, das Menschenbereich, rechne mit commensurablen Größen. Es ist von jeher der Vorzug der englischen und französischen Speculation gewesen, daß sie dies thut und den Verlockungen widersteht, denen der deutsche

Genius Gehör zu schenken geneigt ist. Ein Mensch, der ohne Lustmotiv gedacht wird, gehört nicht minder in's Schattenreich, wie Einer, dem Lust zugestanden wird, die aber selbst wieder — durch Ausmerzung des sinnlichen Elements — zum Schatten herabgedrückt wird. Dem gegenüber besteht Benthams unzweideutiger Ausspruch: „Man kann auf den Willen nur durch Motive einwirken, und wer von Motiven spricht, spricht von Lust und Unlust" in vollen Ehren.

Ich wiederhole: nicht weil der Utilitarismus sich zur Lust bekennt, sondern weil er sie an die falsche Stelle setzt, geräth er in die Irre. Und daher ergiebt sich für eine moderne Ethik als wenn auch nicht einzige, doch größte Aufgabe, den Eudämonismus klar und scharf vom Utilitarismus zu trennen und ihn dadurch haltbar zu machen, den „kategorischen Imperativ" auf die Lust zu gründen, Kant festzuhalten, aber ihn berichtigend zu erneuern. Niemand kann den Werth verkennen, den das so reich angebaute Gebiet der sociologischen und socialethischen Untersuchungen, der Moralstatistiken, der Durchforschung biologischer Vorgänge u. s. w. für die Gewinnung einer vertieften Einsicht in die Menschheitsgeschichte und verwandte Gebiete gewährt. Die ungemeine Verbreiterung und Bereicherung des Materials auf diesem Wege bringt aber die Gefahr mit sich — und sie ist längst mehr als eine solche geworden —, die Schwerpunkte von einem Gebiet auf's andere zu verrücken, ethische Hauptfragen nebensächlich zu behandeln und die Principien-Erkenntniß auf einer lediglich psysiologischen Wage abzuwägen. Auch die Biologie ist ja im Wesentlichen nur Psysiologie in erweitertem Sinn. Wenn nun die biologische Forschung z. B. die Fragen aufwirft und, soweit thunlich beantwortet: wie sind die Sitten und sittlichen Anschauungen entstanden, welche Bedeutung haben sie im Lebenshaushalt der Völker und des Einzelnen, so ist das culturhistorisch und staatswissenschaftlich wichtig genug. Die Feststellung eines Gesichtspunkts zur Ermittelung des eigentlich sittlichen Gehalts in

den Sitten und Lebensgewohnheiten wird sich auf diesem Wege aber nicht vollziehen lassen.

Auch der Einblick in die Urgeschichte der Menschheit nach Darwins vorhin berührter Ableitung des „moralischen Sinns“ gewährt doch nichts als eine ungefähre Vorstellung davon, wie es wohl, von einfachen Voraussetzungen ausgehend, zu einem gewissen Grad von „Gesittung“ in der Menschheit habe kommen können. Verzichtet ist auf jeden Versuch, das in dieser „Gesittung“, in diesem goldhaltigen Quarz-Gemenge von allen möglichen Motiven versprengte Gold der Gesinnung auszusondern, bloßzulegen und dadurch den Gehalt des Ganzen erst zu bestimmen. Ja selbst die „Gesittung“ in dem dort festgehaltenen Sinn, mit dem Ueberwiegen der guten Seite, ist nicht einmal ein selbstverständlicher, bündiger Schluß aus den gemachten Voraussetzungen. Wie viel Leute giebt es von ausgeprägten socialen Instinkten, von stärksten, nur in der Geselligkeit zu befriedigenden Antrieben, für die trotzdem nichts Gutes daraus hervorgeht, die sich vielmehr mit ihren socialen Instinkten nur auf die Ausbeutung der „Genossen“ legen. Die Empfindlichkeit ferner in Bezug auf Lob und Tadel Anderer, die „Sympathie“ in der Darwin einen werthvollen Impuls erblickt — was sie ja sein kann, wenn sie nämlich aus dem Wunsch, sich in Uebereinstimmung mit der Meinung derer, die wir in Wahrheit hochhalten, hervorgegangen ist — kann als bloße Ausstrahlung der Eitelkeit und Sucht nach Bewunderung ebenso werthlos sein. Wenn man hier nicht etwa die Sulzer'sche „Vernunft“ zu Hülfe ruft, die zu allem Guten anleitet, so wird man mit allen evolutionistischen Theorien in der Ethik nicht viel auszurichten im Stande sein.

Die Trieblehre.

Thue was du willst.

I.

Das Gewissen.

1) Alles Thun und Verhalten des Menschen ist entweder ein *freiwilliges* oder ein *erzwungenes*. Es ist das erstere, wenn das bestimmende Motiv *in dem Menschen selbst* liegt, das letztere, wenn eine überlegene Kraft *von Außen* derart auf den Menschen einwirkt, daß er sein Thun und Verhalten nach ihrer Einwirkung einrichten muß. Die Richtung seines Thuns wird in diesem Fall durch den äußeren Zwang, in dem ersteren durch die Beschaffenheit des Menschen, beziehungsweise durch die Eigenart und Stärke der in ihm wirkenden Motive angegeben. Wohin gemäß der Schwere der in die Waagschale fallenden Gewichte das Zünglein an der inneren Waage sich *neigt*, dahin fällt die Entscheidung, demgemäß gestaltet sich des Menschen Thun und Verhalten. Man könnte insofern sagen, daß jede freiwillige Handlung unter den Gesichtspunkt der Neigung fällt, oder als Neigungshandlung aufzufassen ist, muß aber dabei festhalten, daß der Ausdruck „Neigung" dann nur im Sinn einer *ethischen Mechanik* zu gelten hat. Für diese kommt die Verbindung von Neigung und *Wohlgefühl* nicht in Betracht. Neigungshandlung würde also, ohne die Verbindung mit Wohlgefühl, einstweilen nur diejenige Handlung bedeuten, welche der Mensch „geneigt" ist zu thun. Es ist eine Feinheit der Sprache, daß sie in das Wort „Neigung" die Wohlgefälligkeit, das Gernthun verlegt, damit den eudämonistischen Character des Lebensprocesses andeutend, indem sie gleichzeitig den Gebrauch

des Wortes „geneigt" im Sinn der ethischen Mechanik freiläßt. Wenn Wallenstein zu Thekla's Bitte, ihr eine Unterredung mit dem schwedischen Hauptmann zu gestatten bemerkt:

Ich finde, sie hat Recht — und bin geneigt,
Ihr diese Bitte zu gewähren.

so braucht er den Ausdruck in diesem letzteren Sinne.

Es widerspricht sich selbst und ist also eine unstatthafte Annahme, daß die ungezwungen-freie Entschließung und folglich das aus derselben fließende Thun des Menschen gegen sich selbst, gegen seinen eignen Schwerpunkt (wo immer derselbe liege und woraus er resultire) ausfalle, daß dasselbe also etwas anderes umfassen könne, als was er „geneigt" ist zu thun. Wie auf physikalischem Gebiet die Abweichung eines Gegenstandes aus seiner bisher innegehaltenen Bahn nach den Gesetzen der Mechanik beweist, daß er neuen Kräften ausgesetzt ist, so auch auf dem Gebiet der ethischen Mechanik. Der Hinzutritt neuer Kräfte ergiebt alsdann eine neue „Neigung". Immer aber kann das gesammte Verhalten nur in Gemäßheit dieser ausfallen.

In der freiwilligen Handlung ist der Mensch bei sich und weil er bei sich ist, meidet er das, was ihn abstößt, was ihm widerspricht, wie er sich dem zuwendet, was ihm entspricht, was ihm zusagt. Auch hier ist noch nicht von Wohl- oder Lustgefühl die Rede, sondern nur davon, daß des Menschen freiwilliges Handeln sich immer auf das richtet, was mit seinem Wesen, wie es in dem gegebenen Moment geartet ist, übereinstimmt. Ob dabei ein Lustertrag gewonnen wird, ob derselbe sicher zu erwarten ist, wird an dieser Stelle nicht untersucht, daß es so sei, nicht behauptet. Daß das vom Bewußtsein ergriffene Motiv des Handelns jedesmal in der Annahme eines solchen Lustertrages gelegen sei, also auf Lusterwerb abzwecke und aus bewußtem Lustverlangen entspringe, ist jedenfalls als eine ungenaue Auffassung, die zu vielfachen Irrthümern Veranlassung gegeben hat, schon hier zurückzuweisen. Wenn der

Mensch thut, was er billigt und meidet, was er mißbilligt, weil in beiden Fällen die Billigung oder Mißbilligung seinem Wesen, seinen Grundsätzen entspricht, so wird er zu solchem Verhalten im Bewußtsein nicht durch das Verlangen, sich eine Lust zu verschaffen, bestimmt. Wir müssen also sagen, daß Jemand die Lust im Auge haben und handeln kann wie er handelt, um sich dieselbe zu verschaffen, so daß sie also zum Object und Motiv seiner Handlungsweise wird, andrerseits aber auch zugeben, daß er die Lust aus den Augen verlieren und handeln kann, wie er handelt, nur weil es ihm so angemessen und erforderlich erscheint. In beiden Fällen handelt er aber, wie es mit seinem Wesen übereinstimmt, weil es mit seinem Wesen übereinstimmt und nur dieses in der freiwilligen Handlung zum Ausdruck gelangt. Das Lustmotiv kann darin eine Rolle spielen, muß es aber nicht und darf also nicht als das allgemein gültige Motiv bezeichnet werden, welches den handelnden Menschen in seinem Bewußtsein bewegt. Die grundlegende Bedeutung desselben, die ihm nach eudämonistischer Auffassung gleichwohl zukommt, wird erst später genauer zu bestimmen und festzustellen sein.

2) Wenn man im Sinne einer ethischen Mechanik lediglich den seelischen Bewegungsapparat in's Auge faßt, so fällt jedes Moment, welches im Menschen wirkend ihn in seinem Thun und Verhalten antreibt und bestimmt, unter die Gesammtrubrik der Antriebe oder Triebe. Es ist kein lediglich dem Sachverhalt entnommener Gesichtspunkt aufzustellen, durch den sich begründen ließe, warum es weniger richtig wäre, eine pflichtmäßige Erwägung, die Jemanden zu einer Leistung veranlaßt, eine ernsthafte, antreibende Gewissensregung als Antrieb oder Trieb zu bezeichnen, als irgend einen sinnlich empfundenen Reiz oder eine leidenschaftliche Wallung des Blutes. Jede an dieser Stelle unstatthafte Hineinmengung ethischer oder anderer Maßstäbe entzieht die Möglichkeit den seelischen Bewegungsapparat lediglich als solchen in's Auge zu fassen und eine gewisse Durch-

sichtigkeit des Vorgangs schon in der Grundlage zu gewinnen. Eine solche Vermengung getrennt zu haltender Momente spielt namentlich hier eine so große Rolle, weil der Mensch in dem ihm bewußt werdenden Spiegelbild seines Handelns sich bald als Treiber, bald als Getriebener erschaut und ihm in dem ersten der zweite untergeht, d. h. seinem Bewußtsein entschwindet.

Ausschließlich in vernünftigem Selbstbewußtsein glaubt der Mensch Er-Selbst zu sein, sein Eigenstes und Sich zu besitzen. Er empfängt den Eindruck, daß dem so sei, weil erst im Act des Bewußtwerdens, mittelst desselben, der Mensch zu Sich kommt, Sich „vernimmt“, Sich gewissermaßen in Empfang nimmt. Die außerhalb des vernünftigen Selbstbewußtseins liegende Region — die gesammten sinnlichen Vermögen und Kräfte seiner Natur, die Anlage und Beschaffenheit derselben, die Grundmischung seines organischen Bestandes, obwohl seiner individuellen Totalität zugehörig und auf diese Weise einen Theil seiner anthropologischen Summe und insofern seines Selbst bildend — scheint ihm außerhalb desselben gelegen zu sein. Daraus folgt, daß er durch jede von dort ausgehende Einwirkung sich in's Passivum umgewandelt, sich „getrieben“ fühlt, während für jede aus dem vernünftigen Selbstbewußtsein stammende Einwirkung das passive Getriebensein für seine Auffassung nicht vorhanden ist. Denn da er in dem vernünftigen Selbstbewußtsein Sich vorfindet und die Einwirkung nun von ihm und seiner Selbstherrlichkeit auszugehen scheint, so deucht er sich auch mehr der treibende Factor als der Getriebene, einem Trieb Folgende zu sein. Folglich ist von Trieb in diesem Verhältniß dann überhaupt keine Rede mehr*). Der Trieb erscheint als Selbst-Trieb, d. h. als Wille.

*) Feuerbach faßt dieses Verhältniß ungenau und daher unrichtig auf, wenn er in seiner „Theogonie“ (pag. 196) sagt: „So wie ein Trieb oder Bedürfniß nicht das gehörige Maß überschreitet, nicht aus der Stelle rückt,

Damit soll nun zwar nicht gesagt sein, daß zwischen Selbst-Trieb (Wille) und Trieb gar kein Rangunterschied bestehe, daß nur der Schein eines solchen vorliege. Wenn erst das aus dem Selbstbewußtsein stammende Leitungsmotiv als Wille erscheint, wenn dieser erst dann zu Stande kommen kann, wenn das Ich-Bewußtsein zu Stande kommt, so hängt es eben von der Natur und Bedeutung des das Ich-Bewußtsein constituirenden Processes ab, ob der durch ihn erst ermöglichte Selbst-Trieb (Wille) nicht mehr als jeder andere Trieb zu bedeuten hat. Dies ist aber der Fall, wenn jener Proceß aus einer Concentration aller Factoren des Gesammt-Organismus mittelst des Central-Organs hervorgeht, weil er und mit ihm also der Wille dann die

die es im Ganzen einnimmt, nicht den Menschen in seiner Hausordnung und der Ausübung seiner übrigen Verrichtungen stört, so ist es für ihn, obwohl eine Nothwendigkeit, doch eine Nothwendigkeit nach Herzenswunsch, eine Nothwendigkeit, die ihm wie ein Product seiner Selbst, als selbstverständlich, selbst gemacht, selbstgewollt erscheint, während dasselbe im entgegengesetzten Fall, wenn es außer sein natürliches Bett tritt, wenn es nichts mehr neben und über sich bestehen läßt, wenn es mit despotischer Allgewalt auftritt und so den Menschen ins Verderben stürzt, als eine selbstständige, unwiderstehliche, unbegreifliche Schicksalsmacht erscheint". Hier ist das punctum saliens gänzlich verkannt. Dem Trieb, dem im Innern, in der Ueberlegung, im Gewissen u. s. w. Momente des Widerstrebens entgegenstehen, wird der Mensch allerdings nur zögernd, widerwillig, ungern, gezwungen folgen, dem anderen, ebenso unbezwinglichen, aber mit den übrigen Trieben auf gutem Fuß lebenden, dagegen gern und unbedenklich. Das, was der Trieb ihm abverlangt, erscheint ihm dann freilich als seinem Wollen entsprechend, aber immer kommt trotzdem der Mensch sich dem gegenüber, was ihn als Trieb affizirt, d. h. was außerhalb des vernünftigen Selbstbewußtseins liegt, als der Folgegebende vor. Die Nothwendigkeit, die so entsteht, dünkt ihm nicht eine selbstgemachte, kein Product seines Selbst zu sein. Stammt aber das Leitungsmotiv aus dem vernünftigen Selbstbewußtsein, so fühlt der Mensch sich überhaupt nicht getrieben, nicht in's Passivum umgewandelt, nicht als der Bestimmte, sondern der Bestimmende — und er kann sich nicht anders fühlen, weil an dieser Stelle das Bewußtsein seiner Selbst und damit der Eindruck absoluter, unentsprungener Selbstständigkeit entsteht.

anthropologische Summe in einem umfassenderen Sinne zur Grundlage hat als jeder Trieb, der nicht als Selbst-Trieb erscheint, weil er nicht auf der gleichen Concentration beruht. Soweit es thunlich und zulässig ist auf diesem Standpunkt von einem Ich zu reden, soweit ist hier die Berechtigung dazu vorhanden, wobei dasselbe alsdann im Gegensatz zum Theil die Zusammenfassung aller Theile und damit ein diesem Uebergeordnetes bedeutet. Auch ein schlimmer Wille ist in diesem eingeschränkten Sinn mehr als ein guter Trieb, insofern er eben das Ganze gegenüber dem Theil bedeutet. Versteht man unter der anthropologischen Summe die ganze vielgestaltige, Sinnliches und Geistiges in Eins verschlingende Total-Beschaffenheit der Individualität, und ist das Ich-Bewußtsein resp. der mit ihm erscheinende Selbst-Trieb (Wille) als Concentrations-Akt dieser anthropologischen Summe aufzufassen, so nehmen diese beiden Factoren allerdings eine aparte Stellung ein. Aber sie sind doch nicht minder wie die anthropologische Summe selbst, der sie angehören und eben weil sie ihr ihrem Ursprung nach angehören, ein nicht durch sich allein Bestehendes, sondern ein auf gegebenen Unterlagen Gewordenes. In dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen Wille und Trieb*).

*) Wenig glücklich und zutreffend erscheint mir die von W. Wundt (Essays. Die Entwicklung des Willens) gemachte Unterscheidung von Willen und Trieb nach der Zahl und Stärke der Motive. Er stellt „den Willenshandlungen, denen nur ein Motiv von merklicher Stärke zu Grunde liegt" als Trieben diejenigen Willenshandlungen gegenüber, „die aus einem wahrnehmbaren Widerstreit mehrerer Motive hervorgehen". Die ersteren nennt er die „eindeutig bestimmten", die letzteren die „mehrdeutig bestimmten" Willenshandlungen und beruft sich darauf, daß auch unsere Sprache durchschnittlich demgemäß zwischen Triebhandlungen und Willkürhandlungen unterscheide. „Ein Wesen, das wahllos einem einzigen Gefühl folgt, wird durch einen Trieb beherrscht". Sollte diese Gegenüberstellung gelten, so wäre also ein Mann, der von hoher Vaterlandsliebe begeistert, ohne Schwanken und Bedenken, ohne „einen wahrnehmbaren Widerstreit mehrerer Motive", aber im vollen Bewußtsein des Werthes des

Ganz anders, wenn man Ich-Bewußtsein und Wille aus diesem Zusammenhang loslöst und in ihnen eine spontane Kraftäußerung erblickt. Dann liegt auf der Seite des Willens gewissermaßen ein unabhängiges Herrscherthum „von Gottes Gnaden" mit seinem Glanz, auf der Seite des Triebes dagegen ein niedriges Unterthänigkeits-Verhältniß. Die Willensäußerung als Selbstbestimmung erhebt zum Rang des Freien, der Trieb kennzeichnet den Hörigen. Daher man denn die Triebe im Allgemeinen als einen mehr oder minder fragwürdigen Besitz anzusehen pflegt, denen der gesittete Mensch nicht ohne Vorbehalt gegenübersteht. Zwar feiert der Dichter und der Liebende die Liebe als den seligsten der Triebe, als die Krone der Schöpfung. Aber im Allgemeinen spricht man von Trieben mit Vorliebe als den „dumpfen" Trieben, welcher Abschattirung immer der Gegensatz des Triebes zu dem sich als Herrscher fühlenden Ich-Bewußtsein zu Grunde liegt. Dadurch, daß der Mensch sich dort als Treiber und nicht als getrieben erscheint, ergiebt sich die Folge, daß er den Trieb als dumpf und folglich als sittlich-geringwerthig zu beurtheilen geneigt ist. Hierbei stoßen die Ausnahmen die Regel freilich auf Schritt und Tritt um. Denn es geht ja nicht an, daß man z. B. den Trieb eines mitleidigen Gemüths, einer hohen Herzensgüte, die überall sich zurückzusetzen und Anderen beizuspringen sich gedrängt fühlt, es geht ja nicht an, daß man einen Trieb von so hoher Abkunft, nur weil er eben doch als Trieb auftritt, unter die niedere Schaar dumpfer Regungen einreiht. Sagt doch selbst Schopenhauer rühmend von der Güte des Herzens, die seinem Wesen eigentlich fremd war, sie sei eine transcendente Eigenschaft, gehöre einer über dies Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und sei mit jeder anderen Vollkommenheit incommensurabel.

heimathlichen Herdes das Schwert zieht, als willenlos zu bezeichnen. Sicherlich eine sehr mißliche Folgerung. Dieselbe wird vermieden, wenn man jede Triebhandlung als Willenshandlung anerkennt, insofern ihr nur vom Bewußtsein das imprimatur verliehen ist.

In sehr bemerkenswerther Weise hat sich Fichte über das Capitel der Triebe ausgelassen, bemerkenswerth deßhalb, weil er trotz der bei ihm besonders scharf formulirten Selbstständigkeit des Willens eine Hinneigung verräth die Triebfrage einheitlich durchzuführen. Hierbei hat er von seinem antieudämonistischen Standpunkt aus allerdings noch mit einer besonderen Schwierigkeit zu kämpfen. Fichte sagt u. A.:

„Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin derselbe. Frägt man aber, wie etwas so ganz Entgegengesetztes in einem einheitlichen Wesen vorkommen könne, so läßt sich vom transcendentalen Gesichtspunkte nur antworten, daß beides, unser Trieb als Naturwesen und unsere Tendenz als reiner Geist, ein und derselbe Urtrieb sind, nur angesehen von zwei verschiedenen Seiten, so daß alle Phänomene des Ich eigentlich auf der Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst beruhen. Die Grenzscheide schafft die Reflexion.

Die Befriedigung des Triebes gewährt Lust; aber da sie nicht von mir abhängt, sofern ich selbst, d. h. frei bin, ist sie eine solche, die mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse: es ist eine unfreiwillige Lust. Ebenso verhält es sich mit dem Gegentheil, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze.

Der reine Trieb hingegen ist dem Ich wesentlich, in der Ichheit als solcher gegründet. Eben darum ist er derselbe in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftigen Wesen. Er ist nichts anderes als der Vernunfttrieb, als die in unserem Wesen liegende und sich bethätigende Intelligenz selber. Darum ist er ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt. In Beziehung auf den Hang, der mich in der Reihe der Natur-Causalität zurückzieht, äußert sich der reine Trieb als solcher, der mir Achtung einflößt, mich zur Selbstachtung auffordert, mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht. Auch aus der Befriedigung dieses Triebes geht eine Lust hervor, die aber mit dem Genusse gar nichts zu thun hat, und auf welche in keinem Falle die Absicht des Triebes gerichtet ist; ihr Gegentheil ist Verdruß und Selbstverachtung. Dies Gefühlsvermögen, welches sehr wohl das obere heißen könnte, heißt das Gewissen. Hier ist es besser, die Ausdrücke zu

wechseln. Es giebt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden des Gewissens, aber nicht eigentlich eine Lust desselben.

Man steht hier wieder vor der schon in der Einleitung von mir berührten unüberwindlichen Schwierigkeit, die sich da ergiebt, wo man eine Lust behaupten möchte, die aber doch wieder keine Lust sein soll. Das Gewissen soll Frieden geben, der Gewissenhafte also eine Befriedigung erleben, aber bei Leibe! keine Lust, obgleich Befriedigung doch Unlust aufhebt. Wir kommen auf das Verhältniß des Gewissens (als Triebes) zur Lust als Triebes-Erfüllung erst an einer späteren Stelle zu sprechen.

Auf dem Standpunkt der ethischen Mechanik entgeht man diesen Schwierigkeiten und Unklarheiten. Indem sie den *ganzen* Menschen, die anthropologische Summe seiner Individualität, zur Grundlage hat, bezeichnet sie als Trieb, was aus dieser vielgestaltigen Beschaffenheit als Leitungsmotiv seines Thuns und Verhaltens hervorgeht. Denn in ihm *treibt* der im ganzen Menschen reifgewordene Impuls zur That als seiner Frucht, gleichviel ob derselbe nun auf Ueberlegung ruht und im gesammelten Selbstbewußtsein reif wurde, oder ob er vorwiegend sinnlichen Eindrücken und Anreizen entsprang. — Trieb ist auf diese Weise nur ein kurzes Wort für *jede von der Empfindung übernommene und durch dieselbe sich zur Geltung bringende innere Veranlassung des Thuns*, wie diese selbst jedes Moment bezeichnet, welches, bald bewußt, bald unbewußt ergriffen und verarbeitet, das Thun und Verhalten des Menschen bestimmt.

Daß die dauernd und gewohnheitsmäßig in dem Individuum wirkenden Kraftmomente, diejenigen, welche entweder auf ursprünglichen Anlagen beruhen, oder in ihm durch Gewöhnung und Lebensführung „zur anderen Natur“ geworden sind, vorzugsweise Triebe genannt zu werden pflegen, findet seine Rechtfertigung in dem Umstand, daß die treibende Kraft derselben immer wiederkehrt und sich also vorzugsweise als Trieb docu-

mentirt. Indessen kann das höchstens ein Vorrecht, kein ausschließliches Recht begründen. Für die Hauptsache im Sinn der ethischen Mechanik kommt in Betreff der Bezeichnung nichts darauf an, ob das antreibende Moment als Trieb einmal oder wiederholt zu Stande kommt. Auch hält der Sprachgebrauch selbst an dieser Unterscheidung keineswegs strenge fest. „Es trieb mich unbezwinglich, Dich zu sehen“, wird ganz im Sinne der hier gemeinten Feststellung gebraucht, wenn es sich auch nur um einen einmaligen, auf besondere Veranlassung im Menschen entstandenen Impuls handelt*). Höchstens könnte man also zwischen Stammtrieben (den dauernden, gewohnheitsmäßig wirkenden) und bloßen Antrieben unterscheiden, beide fallen aber für die ethische Mechanik unter dieselbe Rubrik der Triebe, d. h. der den Menschen antreibenden Veranlassungen.

Mit Zugrundelegung derselben ist der Mensch hinsichtlich seines seelischen Bewegungsapparates als ein Triebwerk zu betrachten, womit gesagt sein soll, daß er sich ausschließlich in Gemäßheit und mittelst seiner Triebe bewegt. Die Analogie mit dem Triebwerk im mechanischen Sinne und die Berechtigung den Ausdruck von dort auf das seelische Gebiet zu übertragen liegt darin, daß auch das mechanische Triebwerk sich nur in Gemäßheit und mittelst seiner, das Getriebe zusammenhängend darstellenden Bestandtheile — Federn, Räder u. s. w. — denen im Menschen die verschiedenen Triebe entsprechen, bewegen kann. Ebenso unbedingt folgt der Mensch, der freie Verfügung hat, seinen Trieben als den seiner Gesammtbeschaffenheit entsprechenden stärksten Motiven, die nicht auf eine willkürlich gesonderte, „niedere“ Sinnenregion beschränkt sind, sondern ebenso sämmt-

*) Es darf dem unbewußten Tiefsinn unserer Sprache zugerechnet werden, wenn dieselbe Trieb und Thun in so innige Verbindung bringt, daß sie z. B. in der Frage: „Was treibst Du?“ thun und Etwas treiben gleichbedeutend gebraucht. Gleichsam als triebe der Mensch wie die Pflanze sein Thun aus sich hervor, was natürlich nur auf Grundlage eines Triebes möglich erscheint.

liche höhere Leitungsmotive (Vernunft, Gewissen u. s. w.) umfassen*).

3) Folgt der Mensch, der freie Verfügung hat, jedesmal seinen Trieben und thut er darin lediglich das, was ihm entspricht, so ist daraus der Schluß auf eine weitere Bestimmung seines Thuns zu ziehen, nämlich daß in demselben stets der Schmerz vermieden, dem Uebelbefinden thunlichst aus dem Weg gegangen wird. Denn nie entspricht der Schmerz, die Unlust, das Uebelbefinden dem Geschöpf. Ausnahmslos sehen wir, wie jedes Geschöpf sich gegen den Schmerz wehrt, nie sehen wir, daß es ihn aufsucht, immer, daß es ihn meidet. Je weiter im Umkreis alles Lebendigen derselbe Vorgang, ohne je eine Unterbrechung zu erfahren wiederkehrt, desto mehr gewinnen wir ein Recht, denselben als ein grundlegendes Lebensgesetz aufzufassen, desto mehr müssen wir Bedenken tragen — ohne die zwingendsten Gründe — dem Menschen in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung anzuweisen. Ihn hiervon loslösen, hieße ihn gewissermaßen aus der Reihe der Lebendigen streichen. Denn zunächst kommt er doch als lebendiges Geschöpf in Betracht und muß also nach dem Fundament erforscht werden, auf das alles Lebendige gestellt ist. Zwar könnte man sagen, daß zwischen einer niederen und höheren Region im Reich des Lebendigen zu unterscheiden sei und man könnte das Recht zu einer solchen Unterscheidung und demnach einer Erweiterung lebensgesetzlicher Vor-

*) Grundzüglich vertrat schon Leibnitz analoge Gesichtspunkte. Der Willensentschluß ist ihm nichts Anderes als das Product verschiedener sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen, aus denen erst Unruhe, dann Trieb resultirt. Der stärksten Determination folgt schließlich der Wille. Jeder Willensentschluß ist nothwendige Folge der ganzen Natur des Wollenden; der wollende Mensch ist ein Automat, in welchem alle seine künftigen Entschlüsse und Handlungen bereits dem Keime nach liegen u. s. w. Ebenso läßt L. den Willen ausschließlich auf Lust abzwecken. Ein denkendes und wollendes Wesen ist um so vollkommener, je mehr seine Lust zunimmt; es leidet und wird unvollkommen, je mehr sein Schmerz zunimmt. Es fehlt indessen der consequente Ausbau zur einer Trieblehre.

gänge eben aus dem Verhalten des Menschen folgern wollen, der nicht in gleicher Weise wie alle übrigen Geschöpfe dem Schmerz unterworfen sei, sondern sich frei über ihn zu erheben vermöge. Aber zu diesem Schluß dürfte doch jedenfalls erst übergegangen werden, nachdem jeder andere Versuch, auch in der scheinbaren Ausnahme die Regel aufzufinden, als aussichtslos aufgegeben wäre.

Dabei handelt es sich nicht etwa darum, das Menschenwesen durchaus auf der Stufe des Thieres festhalten zu wollen. Ein Anderes ist es, wohin die moderne naturwissenschaftliche Forschung neigt, den Menschen am Thiere messen und für das, was sich nicht decken will, stillschweigend an der Voraussetzung festhalten, daß es sich doch wohl irgendwie decken müsse, ein Anderes, den allgemeinsten Character alles Lebendigen, wie er im weitesten Umfang auftritt, zu Grunde legen und Mensch und Thier insoweit nach gleichem Maßstab messen, als dieser für beide ausreicht. Daß Mensch und Thier als lebendige Geschöpfe in den grundlegenden Lebensfunctionen gleichartig seien, dafür spricht eine starke Vermuthung, die nur durch die stärksten Gegenbeweise aufgegeben werden darf. Daß aber die Thiere „unsere Brüder in Luft und Wasser“ in dem Sinne seien, daß nach dem Ausspruch Du Bois-Reymond's der Mensch durch ihre Erforschung „die geheimen tiefen Wunder seiner eigenen Brust“ kennen lerne, darf trotz aller Stammbäume und Descendenztheorien als gleich gut beglaubigte Hypothese nicht zu Grunde gelegt werden. Denn der intellectuelle und ethische Lebensinhalt von Mensch und Thier weist nun einmal in Sprache, Vernunft und Liebe die wesentlichsten, bis jetzt nicht überbrückten Lücken auf. Nur mittelst eines Sprunges, nicht mittelst eines verknüpfenden Schrittes läßt sich hier von einem Geschöpf zum anderen gelangen. Dagegen bildet das gleichartige Verhalten beider zur Unlust, zum Schmerz, d. h. daß beide sich ihm jedesmal, wo und wenn er auftritt, entziehen, die Regel, die bei dem Menschen nur eine einzige scheinbare Ausnahme in dem Vor-

gang des sogenannten **Gewissens** erleidet. Zu versuchen, diese der Regel einzureihen, ist daher die erste wissenschaftlich gegebene Aufgabe, um so mehr, wenn man auf dem entgegengesetzten Weg aus dem Begreiflichen in's Unbegreifliche geräth.

Die einstweilen (vorbehaltlich der Untersuchung über das Gewissen) angenommene Thatsache, daß der Mensch stets die Unlust, den Schmerz meidet, sie sich daher niemals freiwillig auferlegt, bedeutet aber nicht ohne Weiteres, was sie durch eine einfache Umkehr zu bedeuten scheinen kann, daß **der Mensch stets die Lust suche**. Dieser Punkt ist ausdrücklich und nachdrücklich hervorzuheben. Durch die mangelhafte Unterscheidung in dieser Beziehung wird eine weitreichende Verwirrung in die eudämonistische Auffassung hineingetragen. Es ist ungenau formulirt und darum nur halb wahr, wenn Helvetius in seiner Schrift vom Geiste sagt: „Das Verlangen nach Vergnügen ist das Princip aller unserer Gedanken und Handlungen; alle Menschen streben unaufhörlich nach der Glückseligkeit, sie sei nun wahre oder scheinbare, alle unsere Willensacte sind daher nur die Wirkungen dieser Bestrebung". Es ist hier das Moment des Bewußtseins nicht berücksichtigt und doch kommt auf diese Berücksichtigung an dieser Stelle sehr viel an. Wollte Helvetius behaupten, daß alle Menschen **bewußtermaßen** unaufhörlich nach Glückseligkeit streben und deßhalb die Wirkungen dieser Bestrebungen bewußte Willensacte seien, so steht dem entgegen, daß, wie bereits angeführt wurde, der Mensch nicht durch das Verlangen, sich eine Lust zu verschaffen, im Bewußtsein bestimmt wird, wenn er das thut, was er billigt und das unterläßt, was er mißbilligt. In dem einen wie in dem andern Fall ist die directe bewußte Tendenz seiner Handlungsweise nicht sich (beziehungsweise seinem Vergnügen oder seiner Glückseligkeit) zugewandt, sondern dem objectiven Verhältniß des von ihm Gebilligten oder Gemißbilligten und es ist daher verkehrt, an dessen Stelle sein Vergnügen zu setzen.

Aber noch aus einem anderen Grunde darf das Unlust-meiden und das Lust-suchen nicht derart nach einem und dem-

selben Maß gemessen werden, daß die Folgerung statthaft wäre: weil der Mensch stets die Unlust meidet, den Schmerz flieht, so sucht er auch stets die Lust. Die anscheinend sehr plausible Gültigkeit dieser Schlußfolgerung erleidet dadurch eine Einschränkung, daß für die Lust eine Stimmung erforderlich ist, für die Unlust, den Schmerz aber nicht. Zur Lust, zum Vergnügen muß der Mensch aufgelegt sein, er muß sich derselben angepaßt fühlen, muß ihr entgegen kommen dadurch, daß er selbst „lustig“ ist. Bei der Unlust fällt das Alles weg. Daraus folgt aber, daß sich, genau genommen, keineswegs behaupten läßt, daß der Mensch stets die Lust suche. Er kann so nichtsthuerisch aufgelegt, so stimmungslos sein, daß er überhaupt nichts sucht und sich auch nicht von der Lust aufsuchen läßt.

Dieser Indifferenzpunkt existirt nicht für das Verhältniß des Menschen zum Schmerz. Für diesen ist keine Stimmung erforderlich, er kommt daher nie vor der Barrière der Stimmungslosigkeit zu stehen. Es giebt für ihn überhaupt keine Barrière im Menschen, außer durch Nervenlähmung oder Betäubung, von der hier natürlich nicht die Rede sein kann. Der Satz, daß der Mensch unaufhörlich nach Glückseligkeit strebt, oder immer Lust sucht, ist daher auch durch das Moment der Stimmung unter ein Ausnahmeverhältniß gestellt. Als ausnahmlos kann nur der Satz gelten, daß jedes Geschöpf und so auch jeder Mensch den Schmerz, die Unlust flieht. Von dieser ausnahmlosen, eben so selbstgewissen wie selbstverständlichen Thatsache hat die ethische Speculation auszugehen, von ihr aus muß sie zu weiteren Schlußfolgerungen fortschreiten.

An einer Stelle seiner Ethischen Methodenlehre, gegen das Ende des ersten Abschnitts, sagt Kant, indem er ein Bruchstück eines moralischen Katechismus vorlegt und die Anleitung einer Katechese für den Lehrer entwirft: „Wenn ihm (dem Schüler) beim Schluß seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt, wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Uebel, Drangsale

und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, jemehr sie angefochten wird".

Um diese Frage: was ist das in dir u. s. w., um ihr Verständniß mittelst einer zu gewinnenden Einsicht und ihre Erhebung zur Begreiflichkeit aus einer das Vermögen der speculativen Vernunft angeblich gänzlich übersteigenden Unbegreiflichkeit hat es sich in dem Nachfolgenden zu handeln. Keineswegs ist dies Verständniß durch die von Kant bereits als „vernünftelnde Tändelei" abgefertigte, eudämonistische Argumentation hergestellt, wonach der Mensch, da er sich durch Abweichung vom Gesetz unglücklich mache, da moralische Unzufriedenheit Unlust erzeuge, in der Lust den Beweggrund zur Tugend besitze. So argumentirte die Popular-Philosophie à la Garve. Hier wird der „tugendhafte Mensch" immer als eine gegebene Größe einfach vorausgesetzt. Wenn der „tugendhafte" Mensch vorausgesetzt wird und zwar ein dergestalt tugendhafter, daß ihm die Befolgung des moralischen Gesetzes oder dessen, was er als Pflichtgebot begreift, das größte Glück bereitet, so hat es natürlich keine Schwierigkeit zu zeigen, daß er damit (d. h. mit dem Princip der Lust) jeder Verlockung von der Pflicht abzufallen, siegreich widerstehen kann. Gezeigt soll aber vielmehr werden, wie es zugeht und woher es abzuleiten ist, daß *durch den Bruch des Pflichtgebots eine so intensive Unlust*

entstehen kann, daß dadurch jede andere Unlust aufgewogen, ja unter Umständen, wie Kant den Fall setzte, überwogen werden kann. Wie das möglich ist, erhellt nicht aus dem fait accompli des tugendhaften Menschen, an dem vielmehr erst zu demonstriren ist, wie er zu der seine Tugend ausmachenden Unlust an dem Bruch des Pflichtgebots kommen kann. Dies nachzuweisen, wenn keine weitere Voraussetzung gemacht wird als die einzig statthafte, daß der Mensch die Unlust meidet, — das ist das aufzulösende Problem. Kann dasselbe nicht gelöst werden, so ist eben damit erwiesen, daß der Mensch — einzig unter allen Geschöpfen — frei von dem allgemeinen Gesetz ist, den Schmerz unter allen Umständen zu meiden oder, was dasselbe ist, ihn nur gegen Befreiung von einer größeren Unlust zu übernehmen. Alsdann ist die gemachte Voraussetzung in der That nicht stichhaltig und darf nicht als die einzig statthafte bezeichnet werden.

4) Die Schwierigkeit dieses Problems wird nur umgangen oder verdunkelt, wenn die mit dem Halten eines Pflichtgebots verbunden gedachte Unlust dadurch überwogen wird, daß die Leistung der Pflicht einer mit besonderer Zuneigung umfaßten Person oder Gruppe von Beziehungen (Staat, Vaterland) zu Gute kommt. Diese Pflichthandlung oder Gewissensleistung darf nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß der Mensch aus einem besonderen inneren „moralischen Vermögen“ sich über das allgemeine Gesetz, die Unlust zu meiden, zu erheben vermöge. Thatsächlich übernimmt er in solchem Fall nur die mindere Unlust, um der größeren, die aus der Vernachlässigung der Pflichthandlung und der dadurch entstandenen Schädigung eines Gegenstandes seiner Neigung entstehen würde, überhoben zu sein.

Pflichtmäßig ist eine solche Leistung überhaupt nur der Form nach, ihrem innern Wesen nach ist sie neigungsmäßig. Daß die Lust in diesem Fall Lust an dem Wohlergehen einer anderen Person (oder Gruppe von Beziehungen) und nicht des auf sich selbst beschränkten Ich ist, daß sie sich aus Zärtlichkeit oder Hingebung erzeugt, mit dieser verschmilzt u. s. w.

und also insofern unegoistischer Natur ist, ändert nichts daran, daß sie Lust ist und daß hier also immer nur Lust gegen Lust oder vielmehr Unlust gegen Unlust zu stehen kommt. Wenn Jemand bei einem Freunde Pflegerdienste thut und darüber eine ihm wichtige Zusammenkunft versäumt, so ist, falls derselbe rein aus Neigung handelte, die dadurch entstehende Unlust überwogen worden durch die größere Unlust, die in der Sorge wegen Vernachlässigung des Freundes gelegen war.

Daß als Lust nur gerechnet werden dürfe, was egoistischen Motiven entspringt, ist eine ganz willkürliche oder vielmehr dem oberflächlichsten Schein angepaßte Voraussetzung. Ist Jemand einer Person zärtlich gestimmt, ist ihre Lust seine Lust geworden, so handelt er in dem Erweis seiner Zärtlichkeit und indem er sich ihrer Lust widmet, seiner Lust gemäß und kann daran so wenig etwas ändern als er über seinen eignen Schatten wegsteigen kann. Wie sehr die scheinbare Trennung oder der scheinbare Gegensatz zwischen Eigenlust und Zärtlichkeit oder Hingebung (so daß der Mensch, wenn er sich ganz der Zärtlichkeit hingegeben fühlt, ganz aus der Eigenlust herausgetreten zu sein glaubt) ein nur scheinbarer ist, erweist sich am besten dadurch, daß die Bedrohung des Gegenstandes der Zärtlichkeit sofort positive Unlustgefühle (Sorge, Angst, Kummer ꝛc.) veranlaßt.

Soviel Eigenlust in der Zärtlichkeit lag (wenn auch für den im Centrum des zärtlichen Gefühls Stehenden seiner Aufmerksamkeit entzogen, seinem Gesichtskreis als Objekt des Bewußtseins entrückt), so viel Unlust liegt nothwendig in der Bedrohung des Gegenstandes der Zärtlichkeit und das Zweite könnte nicht sein ohne das Erste. In dem Augenblick, wo der Absorbirung des Ich-Bewußtseins durch das zärtliche Gefühl, welches nur das Du im Auge hat, dadurch Abbruch gethan wird, daß dasselbe aus seiner Ruhe aufgeschreckt wird, tritt das Quantum des vorhanden gewesenen, wenn auch dem Bewußtsein entschwundenen Lustgefühls, in den durch diese Umwandlung erwachenden Unlustgefühlen zu Tage — zum un-

widerleglichen Beweis dafür, daß die Eigenlust nicht in der Zärtlichkeit verloren gegangen war, sondern nur dem Bewußtsein entrückt wurde.

Dem Sachverhalt entspricht es daher nicht im mindesten, wenn die Behauptung aufgestellt wird, daß die Zärtlichkeit, um echt zu sein, jede Eigenlust ausschließen müsse. Lust am Andern und Eigenlust sind vielmehr grade in der Zärtlichkeit untrennbar verbunden. Nur daß der Liebende an die Beschaffung *seiner* Lust nicht zu denken braucht und also auch nicht denkt, da er sie stets in dem Gegenstand seiner Neigung und an ihm schon vorfindet und erlebt. Unter Eigenlust ist hier übrigens natürlich nur Eigenempfindung der Lust im Gegensatz zu einem vorgestellten Heraustreten aus jedem Lustbesitz zu verstehen. Diese Eigenempfindung der Lust wird dadurch nicht in Nichts verwandelt, daß sie als Wohlgefühl im Bereich der Empfindung verharrt und das bewußte Aufmerken und Unterscheiden nicht dazu gelangt sie als sich zugehörig zu begreifen. Daran haftet dann aber grade der falsche Schein der eignen Lustlosigkeit als des echten Merkmals der Hingebung &c. und Verwechslung der Lust an sich mit Lust im egoistischen Sinne.

Es ist wohl zu unterscheiden: der Mensch kann bewußt empfinden, *ohne sich dessen, daß er bewußt empfindet, bewußt zu sein*. Das Bewußtsein begleitet entweder nur die Empfindung oder wird sich dieses Vorgangs der bewußten Empfindung nochmals wiederum bewußt. Das Bewußtsein reflectirt dann auf sich selbst. Wo dieser Vorgang nicht stattfindet, wie z. B. wenn die Eigenempfindung der Lust nicht zur deutlichen Perception gelangt, folgt nun aber nicht, daß die Lust gar nicht vorhanden war, sondern nur, daß sie dem einfachen Bewußtsein verblieb, von dem reflectirenden aber nicht erfaßt wurde. Der Mensch hat denn bewußt empfunden, ist sich aber dessen, daß er bewußt empfunden, nicht bewußt geworden. Der gleiche Vorgang spielt sich auf's Deutlichste im *Schlaf* ab, wo der Mensch unter dem Eindruck von angenehmen Empfindungen

lächelt, von widerwärtigen seine Züge schmerzlich verzieht, wo er also wirklich (d. h. bewußt) empfindet, ohne sich dessen, daß er bewußt empfindet, bewußt zu sein. In diesem Fall finden wir an dieser Auffassung nichts auszusetzen, weil wir zwischen Traumbewußtsein und wachem Bewußtsein unterscheiden. Das Resultat ist aber ganz dasselbe. In beiden Fällen — im Schlaf regelmäßig, im Wachen gelegentlich — geht die Empfindung (der Lust oder des Schmerzes) als wirklicher Empfindungsbesitz dem Menschen nicht verloren, wenn sich derselbe auch nicht in dem reflectirenden Bewußtsein wiederspiegelt.

5) Ganz anders liegt der Fall, wenn die durch die Leistung einer Pflichthandlung eventuell entstehende Unlust ein Unlusts-Gegengewicht erhält, falls bei Vernachlässigung der Pflichthandlung als einer übernommenen persönlichen Obliegenheit die eigene Persönlichkeit erniedrigt oder moralisch herabgesetzt erscheint. Die Persönlichkeit zu behaupten ist in diesem Fall der Angelpunkt, um den sich Alles dreht. Das bedingt indessen keineswegs, daß damit das liebe Ich vordringlich und ungebührlich in den Vordergrund gestellt wird. Denn dieses kann so sehr in den Dienst des Ideals gestellt oder demselben angepaßt sein, daß das Behaupten der Persönlichkeit gleichzeitig zum Behaupten des Ideals wird.

Das Gebiet der Ehrenpflichten, überhaupt die Vorstellung oder der Begriff der sogenannten Ehre spielt hier eine besonders große Rolle. An dem Ehrenwort läßt sich am besten und reinsten darthun, wie sich Persönliches und Unpersönliches (Ideal, Begriff) in einem solchen Falle so vollständig decken können, daß das Eine im Anderen vollständig auf- und untergeht. Das Ehrenwort, das den Mann unzerreißbar bindet oder binden sollte — daher es auch in dem Stand, der die männliche Seite des Wesens, den Muth, die Kraft, als ihm besonders zugehörig beansprucht, dem Militär, die schärfste Betonung erlangt — gilt als unverbrüchlich und insofern als heilig. Diese Heiligkeit des Ehrenworts ruht auf dem solidesten und gesundesten Natur-

Untergrund. Man könnte in der That sehr zufrieden sein, wenn jedes in der Sittenlehre geltende Princip eine so einfache und tiefe Wahrheit ausdrückte wie diese. Ihre Wahrheit, welche der natürlichen Wesensbeschaffenheit unmittelbar entspricht, ist die, daß der Inbegriff des männlichen Princips, sein einfachster Ausdruck vor Allem und über Allem Festigkeit ist. Was auch sonst noch hinzukommen mag, ohne Festigkeit verliert das männliche Wesen sein eigentlichstes Gepräge, seine Männlichkeit. Und weil es daran so gar nichts abzuhandeln und zu deuteln giebt, so muß es ein Etwas, einen Punkt im Manne geben, der unter keinen Umständen versagen darf, der das absolut Feste repräsentirt.

Dieser Punkt ist das sogenannte „Ehrenwort", dessen Bedeutung damit absolut mit dem vollen Inbegriff der Männlichkeit zusammenfällt, dessen Heilighaltung die Heilighaltung des männlichen Seinsprincips bedeutet, dessen Bruch sich mit der totalen moralischen Vernichtung der männlichen Persönlichkeit deckt. Dem Bruch des Ehrenwortes oder der Unmöglichkeit, Verpflichtungen, die auf Ehrenwort eingegangen sind, nachzukommen, den Tod vorzuziehen, ist daher durchaus als ein Behaupten der Persönlichkeit aufzufassen, insofern das Brechen des Ehrenwortes sich als ein (moralisches) Enthaupten der (männlichen) Persönlichkeit darstellt. Wer von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß das Princip des männlichen Wesens vor und über Allem Festigkeit ist und sein muß, der überträgt diese Auffassung von der männlichen Persönlichkeit in seine eigne Persönlichkeit und falls er unter gewissen gegebenen Umständen den Tod zu wählen veranlaßt wird, so wählt er ihn seiner Persönlichkeit, die er dadurch zum Ausdruck bringt, zu Liebe, da Leben — mit dem Bruch des Ehrenworts — seiner Auffassung von dem, was dem Mann zukommt, zuwider liefe, seine eigne Persönlichkeit also verneinen hieße*).

---

*) So liegt die Situation beispielsweise in dem Heyse'schen tragischen Einakter „Ehrenschulden". Ein schon etwas bejahrter Banquier, ein herzens-

6) Die beiden in Betracht gezogenen Fälle stellen sich also folgendermaßen dar. In dem ersten Fall ergab sich die Lust, welche für die mit der Leistung der pflichtmäßigen Handlung verbundene Unlust entschädigt, aus der dem Gegenstand, auf welche sich die mit Unlust behaftete Handlung oder Leistung bezog, gewidmeten Neigung. Eine solche Handlung, wurde bemerkt, erscheint überhaupt nur der Form nach pflichtmäßig, ihrem inneren Wesen nach ist sie neigungsmäßig. Es sind die Anderen, welche, wenn sie Jemanden z. B. am Krankenbette schweren Obliegenheiten nachkommen sehen, von Pflichten, Pflichterfüllung u. s. w. reden und sich mit Bewunderung über die Pflichttreue erfüllen, welche so schwere Opfer bringe, während in diesem Jemand, soweit er wirklich aus reiner, der Person gewidmeten Neigung handelt, gar kein Raum gegeben ist, um zu dem, von der Person unabhängigen Soll des Pflichtbewußtseins zu gelangen. Streng genommen ist er selbst also in gar keiner Pflichterfüllung begriffen. Erst, wo und soweit sich die Neigung abschwächt, in den gemischten Fällen also, könnte

braver Mann, hat in Erfahrung gebracht, daß ein junger Offizier, mit dessen Vater er auf's Intimste befreundet gewesen ist, so daß er auch den Sohn wie seinen Sohn aufgenommen hat, mit seiner noch sehr jungen, überaus schönen Frau ein Liebesverhältniß unterhält. Indem er ihm dies, um sich Gewißheit zu verschaffen, halb zweifelnd noch als ein ihm zu Ohren gekommenes Gerücht mittheilt, das ihn martere, das aber der Offizier mit einem Wort vernichten könne, wird dieser vor die peinvolle Wahl gestellt, entweder den Wohlthäter und Retter seines Vaters (dies erfährt er erst im Lauf der Unterhaltung) moralisch zu vernichten oder ihm das Leben zurückzugeben, die eigene Ehre aber durch Fälschung seines Ehrenwortes unter die Füße zu treten. Das Erste steht für ihn außer Frage, das Letzte läßt ihn nur ein beflecktes Leben oder den Tod übrig. Von diesem Conflict befreit er sich durch das scheinbar zufällige Ritzen mit einem vergifteten Dolch, durch den er sein Leben opfert, indem er, festhaltend an seiner Ueberzeugung von der Unverbrüchlichkeit des Ehrenworts für den Mann, seine Persönlichkeit behauptet. Daher das Schlußwort, welches ein Freund des Verstorbenen spricht, lautet: „mein armer herrlicher Freund". Bei der Aufführung in Berlin hat man s. Z. in besonders verständnißvoller Weise das Wort „herrlich" gestrichen.

von einer solchen die Rede sein. Diese sind zwar practisch überwiegend, aber grade hier, wo es sich um eine scharfe Sonderung und Reinhaltung der Principienfrage handelt, nicht in Betracht zu ziehen.

In dem zweiten Fall ergab sich die Unlust aus der Herabminderung der Persönlichkeit, welche in dem Bruch einer übernommenen Verpflichtung einbedungen liegt. Am einleuchtendsten tritt dies zu Tage wo handgreifliche Momente des Lebensbehagens, die mit dem Behaupten der Persönlichkeit in Zusammenhang stehen, das Ansehen unter Standesgenossen, die Geltung im Beruf, der Zusammenhang mit Kameraden, die Stellung in der Gesellschaft u. s. w., ihr Uebergewicht auf den in einer übernommenen Verpflichtung schwankend gewordenen Menschen ausüben. Aber auch da, wo der schärfer gefaßte Ehrbegriff das einzige leitende Motiv abgiebt und wenn ihm nicht genügt werden kann, der Tod dem Fortbestand des Lebens vorgezogen wird, liegt die Sache für die in Betracht kommende Unlust nicht anders. Wer sich sagt: ich habe fest versprochen, das und das zu thun, bin also durch meine Ehre (worunter nach dem oben Bemerkten nur das Festhalten als Idealbegriff der männlichen Persönlichkeit verstanden werden kann) gebunden es zu thun, für den fällt die Unlust in die Vernichtung der mit dem Idealbegriff der Ehre verschmolzenen eigenen Persönlichkeit*). Der Inhalt

*) In der Sudermann'schen „Ehre“ ist das ganze Verhältniß dadurch zu einem vielbewunderten und beklatschten Zerrbild entstellt, daß es dem Verfasser beliebt hat den vollen, wesentlichen und inhaltreichen Begriff der Ehre durch die schaalste Abart derselben, die Cavaliers-Ehre, zu ersetzen und das, was sich gegen diese sagen läßt, schlankweg gegen die Ehre zu wenden, der nun — mit Unrecht! — emphatisch das Gewissen als sein Gegensatz entgegen gehalten wird. Das Gewissen ist aber sowenig der Gegensatz der Ehre, daß es vielmehr in nächster verwandtschaftlicher Beziehung zu ihm steht und der wirkliche Gegensatz, um den es sich — aber nicht bei Herrn Sudermann — handelt, ist der zwischen der positiven Ehre und einer Phantom-Ehre. Wenn Jemand dem Kleid zu Liebe, in das er zufälligerweise hinein gerathen oder geboren ist, sagen wir also als

der übernommenen Leistung kommt dabei nicht in Betracht. Daß Max gelobt hat, „die Regimenter dem Kaiser treu hinwegzuführen“, macht die Leistung für ihn zu einer so unerläßlichen, daß er ihr sein Leben opfert. Nur daß er sie übernommen hat und mit der Uebernahme die Ehre zusammenhängt, ergiebt ihre Durchführung als Ehrenpflicht für das Bewußtsein desjenigen, der sein Sein mit dieser Auffassung der Ehre verschmolzen hat.

Ich habe mit diesem Beispiel übrigens nur, um den Fall zu erläutern, besonders hoch gegriffen, ohne die Anwendbarkeit des wirksamen Princips auf niedere Kategorien auszuschließen. So gut wie Jemand als Mann, aus dem Bewußtsein seiner mit dem Begriff der Männlichkeit verschmolzenen Persönlichkeit heraus, sich zu einem bestimmten Verhalten oder Thun als Ehrensache verpflichtet fühlen kann, weil sich in diesem Verhalten eben die Wesenszugehörigkeit des männlichen Princips ausprägt, so gut kann es der Künstler, der Beamte, die Hausfrau, kurz jeder Stand und jede Beschäftigung thun. Insofern ist es zuläßig und thatsächlich angemessen von einer Künstler-, einer Beamten-Ehre u. s. w. zu reden. Und wie die Vorstellung eines künstlerischen Gewissens oder einer Pflicht als Künstler u. s. w. einen guten greifbaren Sinn hat — nämlich den, daß aus dem,

---

Soldat oder Cavalier, und weil er die äußeren Auszeichnungen und Ehren nicht entbehren will und kann, sich tödtet, sobald er eine auf Ehre gegebene Zusicherung nicht einlösen kann, da er es nicht überleben mag, daß der Stand ihn als seinen Standesangehörigen fallen läßt, so ist die Handlung des Betreffenden subjectiv einem Ehrenphantom zu Liebe erfolgt. Denn die an ihn ergangene Aufforderung die Ehre höher als sein Leben zu achten, ist hier von ihrer bindenden ethischen Rechtsgrundlage vollständig verrückt. Der Betreffende hat nicht aus dem Bewußtsein seiner Wesensangehörigkeit zur Männlichkeit, sondern aus seiner zufälligen Angehörigkeit zum Stande heraus gehandelt. Er folgte nicht dem Gebot des Standes, weil dieser eine ethische Instanz für ihn ist, sondern weil er für ihn den Inbegriff des äußerlich Standesgemäßen darstellt. Darin liegt aber nicht ein Fehler des Ehrbegriffs, sondern dessen, der sich nicht von demselben durchdringen zu lassen vermag.

was zum Künstler gehört, der besondere Begriff, die Vorstellung einer mit der Künstler-Ehre zusammenhängenden Verpflichtung sich ergiebt, wie vorher aus dem, was zum Manne gehört, das Festhalten als Pflicht des Mannes sich ergab — so ist auch der Bruch der Verpflichtung in diesem Fall einer Enthauptung der Persönlichkeit gleichzusetzen und also mit der höchsten Unlust verknüpft, da dadurch der eigne Wesenskern in seinem Innersten angegriffen wird.

Die Sphäre oder der Vorstellungskreis dessen, was zum Manne gehört, ist zwar umfassender, tiefer, insofern einschneidender und schwerwiegender als der Begriff dessen, was irgend einer Specialität des menschlichen Thun und Wesens wie der Künstlerschaft u. s. w. angehört. Im Wesentlichen ist aber doch der die Unlust vermittelnde Vorgang für beide durchaus derselbe. Daher denn auch die gelegentlich eintretende Folge — daß der Tod der Vernichtung der Persönlichkeit vorgezogen wird — durchaus nicht auf jene Fälle des gebrochenen Ehrenworts, der verletzten Mannes-Ehre beschränkt bleibt, sondern auch da eintreten kann, wo Jemand — aus einer einem Dritten vielleicht geringfügig scheinenden Veranlassung — seine Beamten-Ehre u. s. w. eingebüßt zu haben glaubt. Nur daß in jenen vorher gedachten Fällen das Motiv noch stärker wirkt, noch drängender treibt und die Folge daher auch häufiger zu beobachten ist.

7) Wir haben bisher das begreifliche Schema von Lust und Unlust nicht verlassen und uns zu erläutern vermocht, wie die Wirkung der freiwilligen Uebernahme schmerzlicher, schließlich selbst die eigene Vernichtung einschließender Vorgänge trotz des Grundgesetzes, daß der Mensch den Schmerz meidet, oder vielmehr in Gemäßheit desselben zu Stande kommen konnte. Man kann die Frage aufwerfen, wie kann die Vernichtung der Persönlichkeit dadurch, daß sie den innersten Wesenskern angreift, jemals eine Unlust verursachen, welche den Tod überwiegt? Für denjenigen wenigstens, der in dem Tode einen definitiven Abschluß seiner individuellen Existenz erblickt, scheint, da mit

dem Tode die Persönlichkeit doch ebenfalls untergeht, ein positiver Gewinn nicht erzielt zu werden. Die Sache scheint auf den ersten Blick so zu liegen, daß in dem einen wie in dem anderen Fall die Persönlichkeit geopfert wird, ein Vortheil (nach Seiten der Lust oder Unlust) für den, der in den Tod geht vor dem, der durch den Bruch der Pflicht seine Persönlichkeit allerdings wegwirft, aber das Leben rettet, also nicht herausspringt.

Hierbei wird aber übersehen, daß das eigentlich belastende (Unlust-)Moment dessen, was ich im Gegensatz zu dem Behaupten der Persönlichkeit als ein moralisches Enthaupten derselben bezeichnet habe, darin liegt, daß in diesem Fall der sicherste Eigenbesitz, das persönlichste Hab und Gut in geistiger Beziehung — eben die Persönlichkeit — durch diese Enthauptung verleugnet und geopfert wird. Es ist eine Enteignung des Werthvollsten, das der Mensch in seinem Besitz birgt, da in der Persönlichkeit Alles zusammengefaßt liegt, was von dem Menschen, eben weil es ihm werth ist und zu ihm stimmt, zu dem Ausdruck seines Wesens gemacht wird. Und zwar ist es eine Enteignung, nicht auferlegt durch die Gewalt der Umstände, sondern durch sich selbst. Der Verlust der Persönlichkeit, der mit dem Tod insofern verbunden ist, als dieser Alles, also auch die Persönlichkeit beendet, trifft eben diesen Punkt nicht. Im Gegentheil wird in und durch den freigewählten Tod die Persönlichkeit fallend noch vertheidigt, da das Lebenbleiben ja vielmehr die Preisgebung der Persönlichkeit bedeuten würde. Man kann diese mit einem Selbstmord vergleichen, nur mit der Erschwerung, daß während der eigentliche Selbstmörder das Leben erst dann wegzuwerfen pflegt, wenn es im Preise gesunken, also in seinen Augen werthlos geworden ist, der ethische Selbstmörder sich an dem Werthvollsten vergreift.

Der ethische Selbstmord kann so centnerschwer auf die Seele fallen, daß der Mensch auch nach Vollzug desselben — d. h. also nach Verletzung von Ehre und Pflicht, nicht um ihm

zu entgehen — noch den physischen Tod wählt. Auch hierbei kann man, anscheinend mit noch größerem Recht fragen, wozu; welche Unlust wird dadurch abgekauft, da die Unlust der ethischen Selbstzerstörung ja doch nicht mehr rückgängig zu machen ist? Allein auch hierbei würde übersehen, daß der Mensch, der in der Opferung seiner Ehre oder einer als Ehrenpflicht betrachteten Obliegenheit eine Enthauptung seiner Persönlichkeit erblickt und anerkennt, in dem Fall seines Ueberlebens diesen Enthauptungsprozeß gewissermaßen fortdauernd erlebt, während der aus dem Leben Scheidende hiermit ein für allemal abschließt. Die geheimnißvolle Macht des sogenannten Gewissens wirkt an dieser Stelle mittelst der Unlust also dadurch, daß sie einen mit so starker Unlust behafteten Prozeß wie den der Enthauptung der Persönlichkeit im Bewußtsein aufbewahrt und eventuell immer wieder erneuert, wogegen nur der leibliche Tod, d. h. die Vernichtung des Bewußtseins Abhilfe zu schaffen vermag.

Wie hängt aber der in den bisher betrachteten Fällen eine wichtige Rolle spielende Begriff oder die Vorstellung der „Ehre" mit der Wesenszugehörigkeit und dem Pflichtgefühl zusammen, wonach wird die Wesenszugehörigkeit bestimmt? Man spricht von der Ehre des Mannes, des Künstlers, des Beamten, der Hausfrau, indem man darunter jedesmal die Bewährung und Heilighaltung der die Eigenart des Betreffenden speziell characterisirenden Eigenthümlichkeit versteht. So bei dem Manne, wenn er Festigkeit bewährt*), bei der Hausfrau, wenn

*) Kraft und Festigkeit ist nicht ohne Weiteres gleichbedeutend zu setzen, denn Kraft gewährt nur die Möglichkeit Festigkeit zu bewähren, d. h. zu stehen, Stand zu halten, sich zuverlässig zu erweisen, was noch keineswegs im Begriff der bloßen Kraft liegt, die, vom Willen abhängend, versagen kann, wenn der Wille versagt. Ein Kraftmensch kann gleichwohl treulos, unzuverlässig sein. Wenn Kraft als der Inbegriff der Männlichkeit gesetzt zu werden pflegt, so ist der Sinn davon der, daß sie als die unterste, unerläßliche Grundlage für die Festigkeit anerkannt und hervorgehoben wird.

sie keinen Makel an ihrem Hauswesen duldet, bei dem Beamten, wenn er der Sorge für den übernommenen Wirkungskreis jede persönliche Bequemlichkeit unterordnet, bei dem Künstler, wenn er sich durch keine äußeren Rücksichten von der Verfolgung seines Kunstideals abschrecken läßt. Jedesmal wird hier die Leistung zu Grunde gelegt, danach das Wesen und also die Wesenszugehörigkeit bestimmt und daraus die Verpflichtung abgeleitet. Was der Mann &c. bedeutet und was also einen unerläßlichen Zubehör desselben ausmacht, wird aus seiner Leistung d. h. aus dem, was er bestenfalls bei vollem Vermögen leisten kann, erkannt und danach bemessen. Dieser unerläßliche Zubehör stellt sich dann aber nothwendigerweise für denjenigen, der Mann (Beamter, Künstler &c.) sein will, als Verpflichtung, als das, was ihm zu thun obliegt, dar, da er es ohnedem nicht sein kann.

Was nothwendig ist, damit jemand das leisten kann, was er leisten will, stellt sich ihm — auch wenn es ihm schwer fällt — als das ihm Obliegende, als seine Pflicht dar. Dies nicht anerkennen hieße seinem eignen Willen widersprechen, sein eignes Wollen nicht wollen, was nicht blos unlogisch, sondern wegen der Richtung gegen das einmal gewollte Ziel auch schwachmüthig, wankelmüthig wäre, also eine geringe ethische Qualität bekundete. Wenn hingegen Jemand das Zeug dazu hat, das zu bethätigen, was das unerläßliche Zubehör zu dem, was er sein will, bildet, und dies auch unter erschwerten Umständen bewährt, so schmückt ihn der Besitz dieser Eigenschaft, weil sie ihm das giebt, was sein Wesen in helles

Festigkeit ist wohl Kraft d. h. Kraft der Substanz, des Muskels u. s. w. (was man im engeren Sinn unter Kraft zu verstehen pflegt), aber gleichzeitig Kraft des Willens, nicht zu versagen, wo das Versagen gleichbedeutend mit einem Abfall von der erwählten Sache oder Person wäre; sie umfaßt also auch wiederum dies Erwählen, die Fähigkeit über sich selbst hinaus zu gehen, d. h. die Kraft des Herzens, die Wärme, das Centralfeuer der Persönlichkeit.

Licht setzt. Dieser Schmuck ist eigentlich, was Ehre, allgemein genommen, ursprünglich besagen will. Sie ist, was ihn ehrt, weil sie ihn schmückt und auszeichnet*).

Man muß also den für die anthropologische Erkenntniß und Ableitung des Pflichtgefühls wichtigen Satz festhalten und zu Grunde legen: verpflichtet fühlt sich der Mensch zu dem, was einen unerläßlichen Zubehör zu dem, was er sein will, bildet. Und ferner: was dies unerläßliche Zubehör ausmacht, wird aus seinem Wesen, resp. aus der Aeußerung des Wesens, aus seiner Leistung erkannt und danach bemessen.

---

*) Dies ist der gesunde Sinn, die gesunde Grundlage dessen, was Schmuck und äußere Auszeichnung in Verbindung mit Ehre bedeuten resp. bedeuten können. Eine principielle Verpehmung derselben (der äußeren Auszeichnung) ist sinn- und gegenstandslos. Wenn zum Vollbegriff des Mannes vor Allem Festigkeit und Muth gehören, zu dem des Beamten Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, zu dem des Feldherrn Ruhe und Kaltblütigkeit, zu dem des Christen Demuth, zu dem des Künstlers Idealität, zu dem des Weibes Liebe, zu dem der Hausfrau häuslicher Sinn und häusliche Kenntniß, zu dem des Familienvaters die treue Sorge für die Seinen, so ehrt und schmückt eine diesen Eigenschaften entsprechende Leistung resp. Leistungsfähigkeit das Individuum, weil es alsdann die höchste Staffel des Vollbegriffs erklommen hat. Auf dieser höchsten Staffel angelangt, wird ihm der Preis der Vollendung zugesprochen und in diesem Preis eine auch nach Außen in die Augen fallende Anerkennung gezollt.

Die Ehre, das Ehrgefühl wirken, auch völlig rein erhalten, also als positive Ehre, gerade darum so mächtig, so eingreifend, so naturwüchsig, weil sie im Stande sind, den idealen Momenten reale an die Seite zu stellen, die ganz Hand in Hand mit ihnen gehen, ganz den lebendigen Trieben angehören, wie jene dem sittlichen Wollen.

Wenn Körner dem lauen Patrioten als „Buben hinter dem Ofen“ schmähend zuruft:

Bist doch ein ehrlos erbärmlicher Wicht!
Ein deutsches Mädchen küßt dich nicht,
Ein deutsches Lied erfreut dich nicht,
Und deutscher Wein erquickt dich nicht,

so ist der Appell an die lebendigen Triebe, die in dem gesunden Gefühl der Jugend für Liebe, Lied und Wein der Heimat erglühen sollen, gewiß ein ebenso mächtiger wie berechtigter Mahnruf.

8) Daß ein Mann (Arzt, Künstler, Beamter u. s. w.), Einer, der sich als solcher fühlt oder fühlen möchte, sich männlich d. h. sowie es der Wesenszugehörigkeit des männlichen Princips entspricht und ihr angemessen ist, benimmt und demgemäß handelt, das ist, an sich betrachtet, selbstverständlich und bedarf keiner Erläuterung. Diese wird erst nothwendig, wo dadurch Opfer und Widerwärtigkeiten entstehen, wo der Handelnde so zu handeln veranlaßt wird, wie es mit dem Grundgesetz des natürlichen Wesens: die Widerwärtigkeit, das Schmerzliche zu meiden, nicht in Uebereinstimmung zu setzen ist. Diese Uebereinstimmung suchten wir herzustellen durch den im Einzelnen geführten Nachweis, daß das Vernachlässigen des — als Ehrensache und Verpflichtung — ergriffenen Wesenszugehörigen (der Männlichkeit u. s. w.) als eine Aufopferung der eigenen Persönlichkeit und demnach als etwas höchst Unlustbringendes angesehen werden müsse.

In den bisher betrachteten Fällen wurde das Gefühl der Verpflichtung, welches den Menschen überkommt und sich als ein „du sollst“ vor ihm aufpflanzt, an eine spezielle Willensrichtung oder Begabung angeknüpft. Der Mann ergreift das „du sollst“ (ausharren) der Männlichkeit als bindende Verpflichtung, weil sich 1. sein Wille auf die Männlichkeit gerichtet hat, weil er 2. der Männlichkeit die Festigkeit als wesenszugehörig zurechnen muß, weil 3. die Festigkeit nicht abfällt, sondern Stand hält. Deßhalb stellt sich im ethisch-logischen Zusammenhang das Standhalten als Obliegenheit, als Verpflichtung für ihn dar — wenn er Mann sein will. Und ebenso in den analogen Fällen des Arzts, des Beamten ꝛc., wo die Ableitung stets dieselbe bleibt. Die weittragende Bedeutung des Princips der Männlichkeit bewährt sich dadurch, daß sie auf die anderen Fälle übergreift. Wie oft hält ein Arzt u. s. w. auf einem äußerst gefährdeten Posten aus, wobei weniger ins Gewicht fällt, daß ihm das als Arzt als daß es seiner Männlichkeit zukommt, auf einem bestimmten Posten, den er übernommen hat, fest auszuharren.

Wie stellt sich nun aber dies Verhältniß dar, wenn wir es

auf den Menschen im Allgemeinen beziehen, wenn wir an seine allgemeine Beschaffenheit und Willensrichtung anknüpfen, da sich nur daraus ein allgemeiner Pflichtbegriff, eine allgemeine Pflichtvorstellung, die nun nicht mehr die specielle des Mannes, des Arztes u. s. w. ist, ableiten lassen kann.

Der Mensch ist ein causales Geschöpf und die „Causalität" ist für ihn der ursprüngliche Träger der Ordnung. Daß an diesen oder jenen Vorgang regelmäßig sich jener andere anschließt, auf ihn folgt, den er, eben weil er es regelmäßig thut, als die Wirkung jenes ihn verursachenden Vorgangs mit ihm in causalen Zusammenhang setzt, das macht für ihn die Ordnung, das thatsächliche Gesetz, den factischen Rechtszustand aus. Den Begriff der Ordnung, das, was die Ordnung ausmacht, kann der Mensch ursprünglich nur aus dem ableiten, wie sich das Daseiende thatsächlich vor seinen Augen in Ursache und Wirkung ordnet. Wie sollte er wohl den Gedanken fassen, daß was sich derart als Ordnung erweist, nicht „in Ordnung", nicht „Rechtens" sei? So verschmilzt sich Ordnung und Recht in der Auffassung und die Causalität als Inbegriff und Trägerin der Ordnung wird auch Inbegriff und Trägerin des Rechts. Daß auf diese Ursache diese Wirkung folgt, ist für die sich bildende Auffassung genügender Erweis dafür, daß sie auf diese Ursache gehört und daß das ganze Verhältniß das „Gehörige" darstellt.

Daraus, daß der Mensch sehr früh schon das, was causal begründet ist, als Ordnung, als das Gehörige, das Gebührliche auffaßt, folgt nun aber für die Praxis zunächst nichts weiter als daß der Mensch mittelst seiner Kraft ein ihm Gehöriges, ihm Gebührendes abstempelt und als solches mit Beschlag belegt. Denn die Kraft, auf der all' und jede Action des Menschen beruht, erweist sich unmittelbar, im Lebensgefühl und in der Lebensverrichtung schon causal, wirkungsetzend und grade als „Kraftmaschine", die der Mensch ursprünglich ist, übt derselbe eine Thätigkeit aus, die in seiner Auffassung ein Recht, aber allerdings nur sein Recht schafft. Die Kraft ist eine Ursache ihrer Wirkung,

was durch sie zu Stande kommt, die Herrschaft, ist also begründet und deßhalb Ordnung, d. h. was die Kraft oder der Mensch mittelst seiner Kraft ergreift und mit Beschlag belegt, gehört ihm in seiner Vorstellung von Rechts wegen, es ist nur ein Gebührliches entstanden. Die Kraftsphäre ist eine Rechtssphäre, die Gewaltthat ist eine Rechtsthat.

Man muß sich aber hüten, an diese Stelle bereits den ethischen Begriff oder die Vorstellung des Unrechts als eines seiner selbst wegen allgemein-zu Meidenden, der für uns schon gewissermaßen in dem Klang des Worts, jedenfalls in seiner hinzugedachten Association gelegen ist, zu verlegen. Man könnte versucht sein zu folgern, daß wenn von dem Menschen einmal irgendwoher ein Recht abgeleitet wird, damit auch das Unrecht und zwar in dem Sinn von etwas Verwerflichem, allgemein zu Meidenden gegeben und in diesem Zusammenhang denn auch die Pflicht als das allgemein Bindende, als das „du sollst" bereits erstanden sei. Allein das ursprünglich so benannte Recht drückt doch zunächst nur ein Eigenthumsrechts-Verhältniß aus. Es bezeichnet nur die Thatsache, daß nach dem causalen, also regel- und ordnungsmäßigen Verlauf der Dinge Jemandem das zukommt, was er mit seiner Kraft fassen und halten kann. Soweit des ursprünglichen Menschen Kraft reicht, soweit reicht sein Bereich, sein Reich, sein Recht, welches er gegen Jedermann behaupten wird. Von einem Unrecht, welches in unserer Auffassung nicht den Gegensatz zu einem so verstandenen Recht, sondern den Gegensatz und das Gegentheil der Rechtsachtung bildet, ist an dieser Stelle noch nicht die Rede.

9) Zwar ein gewisser Widerspruch ergiebt sich für die Auffassung des Menschen ja unmittelbar, wenn sein sogenanntes, seiner Kraftsphäre angepaßtes Recht mit einem anderen ebenso entstandenen Recht collidirt. Es stimmt ja nicht zu einander, wenn er nun diesem entgegentritt, jenem Rechtsinhaber sein Recht also wehrt, während er gleichzeitig sein Recht zu behaupten,

also jedem Anderen, der einen Einbruch in sein Rechtsgebiet begeht, entgegen zu treten unternimmt. Ein Widerspruch liegt hier vor, aber daraus folgt noch nicht, daß dieser Widerspruch, also die Nichtbeachtung des Rechts des Anderen, dem natürlichen Menschen etwas allgemein zu Meidendes bedeutet. Denn da nichts weiter als ausgemacht gelten darf als daß der Mensch, wie jedes Geschöpf, die Unlust meidet, so würde nur das Unlustmoment des Widerspruchs in die Wagschale fallen. Wenn aber die Achtung des Rechts des Anderen nicht ohne schwere Opfer von seiner Seite geleistet werden kann, ohne Opfer, die allen seinen sonstigen Neigungen und Interessen direct und einschneidend widersprechen und also ebenfalls eine höchste Unlust in ihm erregen, so würde dem gegenüber das mehr theoretische Unlustmoment eines zu begehenden Widerspruchs nur wenig bedeuten.

Ueber diesen Widerspruch sich hinwegsetzen, müßte vielmehr ganz naturgemäß erscheinen, sobald näher liegende, schwerwiegende materielle oder den Lebensbestand angehende, vitale Interessen auf dem Spiel stünden. Daß das Hemd uns näher angeht wie die Jacke, gilt auch für das ethische Gebiet. Für den, der in der energischen, consequenten Verfolgung seiner Interessen sich einheitlich zusammenfaßt, würde der Widerspruch, in den er sich dabei durch die Nichtachtung des Rechts des Anderen verwickeln kann, bloß als Widerspruch gedacht, als Angelegenheit des Kopfes, der sich dadurch beleidigt und also zur Unlust gereizt fühlen könnte, überhaupt nur eine verschwindend nebensächliche Bedeutung besitzen. Eine Action vollends wie die des Gewissens läßt sich daraus weder ableiten noch verdeutlichen.

Und doch liegt eben hier das Moment, welches den Schlüssel des Verständnisses für dieselbe abgiebt, aber nur, wenn man in's Auge faßt, daß das sich Widersprechende, der Widerspruch in diesem Sinn, für den Menschen nicht bloß eine Angelegenheit des Kopfes ist, sondern im allgemeinsten Sinn eine vitale Bedeutung besitzt, also eine Lebens-Angelegenheit bildet.

Erst dann kann aus der Erkenntniß des Rechts des Anderen die Anerkennung, aus der Beachtung desselben die Achtung vor demselben folgen.

Was einen inneren Widerspruch in sich trägt, ist keine Einheit, sondern mit einem Element behaftet, welches der Einheitlichkeit grade zuwiderläuft, also im Gegensatz zu derselben steht, dieselbe — ihrem Wesen und Begriff nach — aufhebt und vernichtet. Das Lebensprincip entfaltet sich aber in der Lebenserscheinung als eine Einheit. Gedeihliches, d. h. lebendiges, wirkliches Leben entfaltet sich nur da, wo die in der einzelnen Lebenserscheinung verschlungenen wirkenden Momente zu einander stimmen, sich also nicht widersprechen. Umgekehrt, wo die Momente sich widersprechen oder nicht zu einander stimmen (wie z. B. wenn im Menschen die Leistungsfähigkeit dem Trieb, der Nervenreiz der Muskelstärke nicht entspricht) ist der Bestand der Lebenserscheinung in Frage gestellt, ihr Zerfall möglicherweise eingeleitet. Das Wesen eines jeden Organismus ist eine Mannigfaltigkeit von Theilen, die zu einer strengen Einheit zusammenstimmen oder, wie Virchow es ausdrückt: „Das Individuum ist eine einheitliche Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken". Es ist also, wie man auch sagen könnte, jedes Individuum kraft des Lebensprincips, das es beherrscht, ein Einheitliches und folglich das Lebensprincip selbst auf Einheit gerichtet.

Daraus ergiebt sich nun, daß ein innerer Widerspruch für den, der ihn als solchen erfaßt, keineswegs den Kopf allein, sondern das Princip, das sine qua non des Lebens, welches er verneint, trifft. Die Nichtachtung des Rechts eines Anderen oder des ihm Gebührenden erhält also in diesem Zusammenhang als innerer Widerspruch eine ganz anders geartete, die bisher betrachtete weit übersteigende Bedeutung. Sie bildet den Gegensatz zum Leben, die Achtung des Rechts des Anderen dagegen bildet einen unerläßlichen Zubehör zum Leben, ist demselben wesensangehörig. Und aus dieser Wesensangehörigkeit zum Leben kann die Achtung

des Rechts des Anderen als Verpflichtung im Bewußtsein des Menschen genau so hervorgehen wie das Ausharren und Festhalten als Pflicht des Mannes aus dem Begriff und Wesen der Männlichkeit. Und wie dort der Mann (der es in Wahrheit sein will) bei dem Bruch der der Männlichkeit angehörigen Pflicht vor die Vernichtung seines Wesens zu stehen kommt, so hier der Mensch.

Nur daß diese Folge hier noch in schärferer Weise eintreten kann. Wer durch den Bruch seiner militärischen „Ehre" (oder in analogen Fällen in anderen Ständen) sich in seinen eignen Augen und in denen seiner Genossen um die militärische Wesenheit, um die Möglichkeit fernerhin auf diese Anspruch zu erheben, gebracht hat, ist damit nur als Soldat zu Nichte geworden. Eine absolute Existenzunmöglichkeit, die er ja auch in einer anderen Bethätigung oder außerhalb der militärischen Sphäre finden kann, ist für ihn nur dann vorhanden, wenn er sich mit seinem ganzen Wollen, mit seiner ganzen Persönlichkeit grade in die Sphäre, der er untreu geworden ist, versenkt hat. Selbst wenn er von dem umfassenden und in's innerste Mark einschneidenden Princip der Männlichkeit abgefallen ist, würde für ihn noch die Möglichkeit vorhanden sein die Reflexion anzustellen und sich, je nachdem er geartet, an ihr genügen zu lassen, daß nicht Jedem das Heldenmaß der vollen Männlichkeit beschieden sei und daß grade sein Wachsthum nicht vollständig dafür ausreiche. Aber von der mit dem Begriff des Lebens zusammenfallenden Verpflichtung kann nicht abgefallen werden, ohne für den, der darin eine Vernichtung erblickt, eine totale Vernichtung zu ergeben, da nun nicht mehr eine spezielle Lebensrichtung und Bethätigung, sondern das Lebensprincip selbst verneint wurde.

Das Leben waltet und schaltet in unserem Bewußtsein und für unser Bewußtsein aber als Vernunft. Die totale Vernichtung würde in diesem Fall also die Vernichtung der Vernunft, gewissermaßen eine freiwillige Erklärung eigener Unsinnig-

keit bedeuten. So kann, wenn wir, einer Verlockung erliegend oder vor einem großen Opfer, das uns zugemuthet wird, zurückschreckend, uns von irgend einem, in der Achtung des Rechts eines Anderen begründeten Schuldverhältniß loslösen, ein Zustand in uns entstehen, der uns mit Vernichtungsangst peinigt. Diese Angst vor der Vernichtung (unseres vernünftigen Selbst und damit des Lebens), der absolute, in der gewissenlosen Handlung liegende Widerspruch gegen den Kern des Lebens constituirt die eigentliche Gewissens*angst*. Ihr gegenüber ist es wohl möglich, daß jedes Opfer, welches die Pflicht-Erfüllung, also die Leistung des Gebührlichen, erheischt, ja selbst der Verzicht auf die sinnlich-animalische Fortdauer des Lebens, welches ohne den Kern doch nur eine Hülse bedeutet, sich als das geringere Uebel darstellt.

10) Hiermit ist die Untersuchung über die bisher offen gelassene Frage, ob in dem Gewissensvorgang Etwas liege, welches uns berechtige, für den Menschen eine Ausnahmestellung in Bezug auf das allgemeine Gesetz zu beanspruchen, wonach jedes Geschöpf jederzeit unweigerlich den Schmerz, die Unlust meidet, für abgeschlossen zu erachten. Die scheinbare Ausnahme hat sich als eine nur scheinbare herausgestellt, die Regel sich als Regel behauptet. Ob sich über dies erste Ergebniß hinaus noch wird ausmachen lassen, daß der Mensch, wenn er auch nicht immer bewußtermaßen die Lust sucht (was schon zugegeben wurde), doch auf Lust *veranlagt* ist, so daß jede Verrichtung seines organischen, seelisch-sittlichen Bestandes auf sie abzweckt, bleibt den Untersuchungen der nächsten Abschnitte vorbehalten. Wäre dies zu bejahen, so entstünde die weitere Frage, ob die Pflichterfüllung zu dem Lust-Maximum, dem der Mensch also immer zusteuerte (wenn er sich dessen auch nicht immer bewußt ist), unter allen Umständen einen Beitrag (theils positiver, theils negativer Art) lieferte, so daß ohne sie nur ein minderer Lustzustand einträte und sie also einen Hebel zur Erreichung des höheren Lustquantums ausmachte. Aus der Beantwortung

dieser Frage würde endlich die Feststellung des Verhältnisses der Pflichterfüllung zur Sittlichkeit abzuleiten sein, wenn diese als Vollendung aufgefaßt und wenn als das, worin sich des Menschen Wesen erst vollendet und zu seinem ihm eigenthümlichen Ausdruck erhebt, der Glückseligkeitstrieb, in der dem Menschen allein angehörigen Weise, betrachtet wird.

An dieser Stelle ist vorläufig nur noch die gegebene Ableitung der Pflichtvorstellung selbst genauer in Betracht zu ziehen, deren eigenthümliches Bereich im Menschen darzulegen, ihre ächte Bedeutung festzustellen und einer schwankenden Auslegung derselben entgegen zu treten.

Wir haben als den eigentlichen Nerv der Pflichtvorstellung den Eindruck bezeichnet, den der Mensch durch die Wesenszugehörigkeit gewisser Beziehungen zu dem, was er ist oder sein will, davon trägt, indem alsdann Dasjenige, was diese Wesenszugehörigkeit ausmacht, sich als ihm obliegend, als Nothwendigkeit, der er sich nicht entziehen kann, als Verpflichtung darstellt. Auf den Menschen als Lebewesen angewandt, hieß dies soviel als daß es der Wesenszugehörigkeit desselben zugerechnet werden mußte, kein sich innerlich Widersprechendes zu bethätigen, d. h. in Bezug auf die Außenwelt, daß der Mensch dem ihm Gleichen (oder in gleichen Beziehungen Stehenden) gewähre, was er sich selbst zubilligt. Hierbei ist nun gleich ein Punkt ins Auge zu fassen, der sonst zu Irrungen Veranlassung geben könnte, daß nämlich dieses Ergreifen der Wesenszugehörigkeit in Bezug auf das Leben viel weniger ein Erkenntnißact als ein Act des unmittelbaren Lebensgefühls als Gefühl der Einheit und also des ausgeschlossenen Widerspruchs ist. Wäre das nicht der Fall, so würde sein Wirkungsbereich sehr zusammenschwinden und als auf einer rein theoretischen Grundlage auferbaut nur diejenigen angehen, welche dafür volles Verständniß und Empfänglichkeit besäßen. Der Fall läge alsdann wesentlich anders als bei der sich auf Alter, Geschlecht, Stand u. s. w. beziehenden Pflichtvorstellung, da bei dieser die Wesenszugehörigkeit gewisser Be-

ziehungen zu denselben leicht zu übersehen und klar zu erkennen sind. Anders in dem Fall, wo es sich um die wesentliche Qualität des Lebens handelt. Daß die Einheitlichkeit demselben wesensangehörig ist, kann wohl verstandesmäßig erkannt und abgeleitet werden, würde aber, da es sich hierbei nicht um ein einzelnes, sinnfälliges, leicht übersehbares Thatsächliches handelt wie es das Characterbild des Mannes u. s. w. darstellt, praktisch wenig zu wirken vermögen, wenn die Leistung nicht in dem Menschen selbst läge. Er hat sie nicht sowohl sich gegenüber als in sich, als Lebensgesetzlichkeits-Gefühl, als Gefühl der Einheitlichkeit, dem der Widerspruch entgegensteht, weil er den Gegensatz zu dem bildet, was ihm wesensangehörig ist. Die helle Beleuchtung, welche dort das Pflichtenbild, nach dem Maßstab der Leistung gemessen, klar vor Augen stellt, wird hier ersetzt durch eine „untrügliche innere Stimme“, die ebenfalls den Maßstab der Leistung anlegt — nur daß diese Leistung im Lebensgefühl liegt, da die Leistung des Lebensprincips eben das Leben selbst ist — und sich von dem Instinct des Rechtthuns als einer Wesensangehörigkeit des Lebens nicht entbinden kann.

Hierin liegt ein wichtiges Moment begründet, nämlich die elementare Natur der Gewissensstimme. Grade diese läßt sich vollgültig nur erklären, wenn man davon ausgeht, daß das Einheitsprincip der Lebenserscheinung — die Qualität, daß ihr der Widerspruch, als Verneinung der Einheit, entgegen gesetzt ist, — als Lebensgefühl oder, enger gefaßt, als Gefühl der Lebensgesetzlichkeit in dem Lebenden vorhanden ist und sich bethätigt. Der dunkle Drang, der sich des rechten Weges wohl bewußt ist, fußt auf diesem einfachen, unreflectirten, nicht vertreibbaren, nicht aufhebbaren Einheitsgefühl des Lebens, welches die Anerkennung, daß keinem sein Gebührliches, sein Recht geweigert werden sollte, daß es also ein: Du sollst (Recht thun, d. h. dem Anderen sein Recht geben) giebt, unmittelbar in sich trägt und welches die praktische Verneinung derselben mit einem Gefühl der eigenen Lebensvernichtung bedroht. Dieses funda-

mentale Verhältniß, welches den Gewissensstachel zu einer unter Umständen tödtlichen Waffe macht, kann die Cultur, können die Einwirkungen von Religion und Erziehung, von Lehre und Beispiel verschärfen, wie es andererseits durch andere, von der Cultur ausgehende Einflüsse auch wiederum gedämpft und abgestumpft werden kann. Seiner organischen wesentlichen Beschaffenheit nach aber als Lebensprincip liegt es außerhalb des Culturbereichs und besteht unabhängig von demselben. Deshalb ist der Gewissensvorgang denn auch wie eine Elementarkraft zu betrachten, welche durch die Intellectualität, durch den „Verstand der Verständigen" weder bedingt noch direct gefördert wird.

Hiermit dürfte, was etwa gegen die aufgestellte Ableitung der Pflichtvorstellung als allzu künstlich eingewandt werden könnte, im Voraus widerlegt sein. Der Mensch ist nicht auf die begriffsmäßige feine Distriction zwischen Einheit des Lebens und dem Widerspruch als Vernichtung des Lebens angewiesen, welche die Reflexion beschreiten muß, wenn sie die seelischen Motive klar legen will. Denn in ihm arbeiten diese seelischen Motive ohne Reflexion. Er trägt die Psychologie als lebendige Thatsache in sich, über die der Theoretiker zu speculiren hat. Indem dieser die begriffliche Auseinandersetzung vornimmt, scheint es, als ob er dem Menschen zumuthe und zutraue, einen künstlichen Bau zu errichten, der über dessen Vermögen hinausreicht, während er doch in Wahrheit nur den Bau inspicirt, den der Andere bereits bewohnt.

So allgemein, einfach und von besonderen Voraussetzungen einer höheren geistigen Entwicklung unabhängig die Pflichtvorstellung und die mit ihr verbundene Gewissensstimme sich nach dieser Auffassung aber auch darstellt, so darf man andererseits doch nicht vergessen, daß ihre Stärke, ihre Energie wesentlich auf der Stärke und Reinheit des Lebensgefühls ruht. Denn nur indem diesem ein innerer Widerspruch ersteht und dieser wiederum eine Reaction weckt, kommt ja der bezeichnete Vorgang zu Stande. So unzweifelhaft es ist, daß die Folge eintreten muß,

wo die Voraussetzung gegeben ist, so unzweifelhaft ist es andererseits, daß sie nur in solchen Naturen oder unter solchen Umständen sich zu einer gewissen Höhe und selbständigen Action emporrichten wird, wo eine Grundlage für eine lebhafte Reaction vorhanden ist. In dem Maße, nach dem dies der Fall ist, wird also Pflicht und Gewissen in ihrer Wirkung bemessen sein. Sie werden sich entweder voll und gebieterisch entfalten oder unklar erfaßt, als Regung, Anwandlung, Mahnung im Inneren verklingen und von anderen Momenten übertönt werden.

Immerhin aber, ob stark oder schwach, ist die Pflichtvorstellung, das Pflichtgefühl, als Quelle der Pflichtthat, nur da vorhanden, wo ihr die bezeichnete Abstammung zu Grunde liegt oder vielmehr, es giebt keine andere Abstammung derselben, keinen Ersatz für diese. In gewissem Sinn behält das auch seine Bedeutung für den vorhin gegebenen Nachweis, wie aus der causalen Beanlagung des Menschen das Gebührliche emporsteigt, wie dies zur Grundlage der Pflichtvorstellung wird, an welche wiederum die Gewissensaction anknüpft. Dies Gebührliche erwirbt zwar, nachdem einmal die Vorstellung desselben von des Menschen Auffassung gewonnen ist, eine gewisse Objectivität in Anschauungen, Vorstellungen und Einrichtungen. Es prägt sich als Anerkennung heischende Größe, die sich den Menschen äußerlich und innerlich aufnöthigt, aus. Die Aneignung desselben von Seiten des Einzelnen, so daß etwas Anderes als ein blos mechanisches Folgeleisten entsteht, kann indessen doch nur dadurch entstehen, daß der Mensch den zu Grunde liegenden causalen Vorgang erneuert, d. h. das für den einzelnen Fall Gebührliche nicht lediglich als überliefert übernimmt, sondern sich gewissermaßen neu erschafft. Es verhält sich damit ähnlich wie mit jeder Aneignung geistigen Inhalts. Kein Anderer kann für den Menschen denken. Trotzdem findet der Mensch fertig gedachte Gedanken vor, die er nicht erst zu entdecken, zu erschaffen braucht. Aber um zu ihrem Verständniß zu gelangen, muß er sie doch erst selbst denken. Er hat nur eine Anleitung, einen Hinweis

erhalten, der ihn aber von der eignen Arbeit des Selbst-Denkens nicht entbindet, wenn er sie ihm auch abkürzt und erleichtert.

Nur diejenige Ableitung des Pflichtgefühls, des Gewissens, darf als die richtige anerkannt werden, welche äußerste Wirkungen desselben d. h. die höchsten, die im Bereich ihrer Möglichkeit gelegen sind, zu erklären vermag. Nicht eine mittlere, sondern die äußerste Leistung characterisirt jedesmal eine Kraft erschöpfend. Ich habe nichts Erschöpfendes über die Kunst des Schnellläufers im Allgemeinen ausgesagt, und seine Specialität treffend bezeichnet, wenn ich ein bestimmtes Maß von Schnelligkeit als Kraftmaß angegeben habe, während ein Anderer vielleicht die doppelte Schnelligkeit zu entfalten vermag.

Erklärt die räthselhafte Kraft, die es zu Wege zu bringen vermag, daß Jemand, der weder die irdische Gerechtigkeit zu fürchten braucht, weil er sich gesichert weiß, noch die himmlische fürchtet, gleichwohl seinen sicheren Versteck verläßt und sich selbst anklagt und überliefert, nur um einem ihm unerträglichen Gefühl der Beunruhigung, der Selbstvernichtung, zu entgehen. Solche Fälle sind vorgekommen und kommen vor, sie — und grade sie — müssen also begriffen werden*). Legt aber diesem Factor von unbezwinglicher, nur auf sich selbst gestellter und aus sich selbst wirkender Energie nicht ein Verhältniß zu Grunde, wie das der Gewöhnung durch die „Sitte", welche auf „Wohlfahrt" abzweckt, welches diese Wirkung nicht erklärt.

Ihr redet von Instinkten, die „zu Sitten umgeformt" seien, von der Sitte als „zu Bewußtsein gekommenen Instinkten", ihr verlegt mittelst einer „historisch-psychologischen" Erklärung das Gewissen in das Bewußtsein von der Sitte und deducirt, daß die Sitten „im Bewußtsein in Form von absoluten Geboten"

---

*) Inwiefern befreit der Mensch auf diese Weise sich aber von der Gewissensqual, dem Gefühl der Selbstvernichtung? Nur dadurch, daß er durch die Selbstanklage und Auslieferung sich selbst, wie er war als er die Handlung beging, verleugnet. Dadurch vernichtet er wiederum die Vernichtung.

erscheinen und als objektiven Grund ihres Daseins und ihrer Gültigkeit den besäßen, „daß ihre Innehaltung Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesammtheit sei". Soll dies „absolute Gebot", als welches der zur Sitte umgeformte Instinkt angeblich im Bewußtsein erscheint, auch eine solche äußerste Kraftleistung wie die eben erwähnte — die aber eben als solche das Wesen des Gewissens in seiner Fülle erst characteristisch offenbart — zu erzeugen im Stande sein, so zeigt mir, wie das möglich ist. Zeigt mir, wie eine solche Selbstanklage und hohe Verleugnung irdischen Glücks als „Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesammtheit" aufgefaßt oder aus ihrer Innehaltung abgeleitet werden kann, so daß der Einzelne sie als moralischen Zwang empfinden kann. Denn um blinden Gehorsam in Folge von auferlegtem äußerem Zwang, um ein bloß mechanisches Geschehen also handelt es sich auf ethischem Gebiet doch nicht.

Es läßt sich wohl verstehen, wie der Mensch aus Erwägung der Zweckmäßigkeit sich für die mit seiner eignen Wohlfahrt in seiner Vorstellung verschmolzene allgemeine Wohlfahrt zu Opfern veranlaßt fühlen kann. Es ließe sich aber nicht verstehen, wie er, durch ein derartiges Motiv veranlaßt, über Leib und Leben hinweg schreiten könnte, ohne welche die öffentliche wie private Wohlfahrt überhaupt keinen Inhalt haben. Soll also der todesentschlossene Character der Gewissenskraft gewahrt, abgeleitet und erklärt werden, so müssen andere Mächte zu Hülfe gerufen werden.

11) Das sogenante „gute Gewissen" scheint nun allerdings Manchen Alles zu sagen und zu bedeuten — wozu sich weiter und höher versteigen? „Das höchste persönliche Gut", sagt G. v. Gizycki*), „ist das Bewußtsein erfüllter Pflicht, das gute Gewissen". Die „moralische Glückseligkeit, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten besteht" (Relig. innerhalb der

*) G. v. Gizycki. Kant und Schopenhauer. 1888.

Grenzen der bloßen Vernunft) ist in der That „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt“, in ihr ist „die Tugend ihr eigner Lohn“ (Metaphysik der Sitten). Sollten wir nicht glauben, daß wirklich (was Kant bestreitet) der moralisch tüchtige Mensch aller Glückseligkeit entsagen kann, außer dieser „moralischen Glückseligkeit“, der „Seelenruhe und Zufriedenheit“? Hätte Kant in seiner Theorie diesen ethischen Kardinalpunkt mehr berücksichtigt, so würde er — der in der Ethik von allen Gefühlen, von aller, inneren wie äußeren, Erfahrung abstrahiren wollte — nicht, wie er selbst sagt, die Philosophie auf einen „mißlichen Standpunkt“ gestellt haben, „der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas hängt oder woran gestützt wird“; er würde nicht, um irgend einen „Erfolg“ des moralischen Handelns zu gewinnen, zu irgend etwas, was bei demselben „herauskommt“, zu gelangen, genöthigt gewesen sein, sich in transcendenten Speculationen zu verlieren“.

Allein Kant konnte dieser Nöthigung nicht entgehen, weil er trotz der vielfachen Widersprüche, in die seine Theorie ihn verwickelte, sich darüber wenigstens nicht täuschte, daß der angeblichen Seelenruhe und Zufriedenheit, der „moralischen Glückseligkeit“ des Bewußtseins erfüllter Pflicht zwar eine erhebliche Rolle im inneren Leben des Menschen, aber doch nicht die Rolle zufällt, die ihr da zugeschrieben wird, wo man mittelst derselben jede in der Gewissensfrage liegende Schwierigkeit abthun zu können glaubt. Sicher ist Seelenruhe und Zufriedenheit die Verheißung zu erfüllender und bis zu einem gewissen Grade auch die Begleiterin erfüllter Pflicht. Bis zu welchem Grade hängt von den Opfern ab, welche die Pflichterfüllung auferlegt. Das Gewissen, ihre Hüterin, leistet was es leisten kann, sucht durch Warnungen, durch erregte Unruhe und Beängstigung vor dem in dem Pflichtenbruch liegenden persönlichen Unheil zu bewahren. Gelingt es ihm uns gegen eine Verlockung zu stählen oder ein begangenes Unrecht wieder ausgleichen zu lassen, so wird es uns Ruh' und Frieden und damit eine „mo-

ralische Glückseligkeit" insofern und insoweit zurückgeben, als die erregte Unruhe und Beängstigung dann wieder verschwinden. Ist damit aber auch nur die Möglichkeit nachgewiesen, daß dieses Gut auch dann dem Menschen gewahrt bleibt, wenn die Pflichtleistung durch Opfer in allen persönlichen Beziehungen, denen er durch Herzens- und Sinnes-Bande angehört, erkauft werden mußte?

Es ist psychologisch unhaltbar, von irgend einer Art von Glückseligkeit da zu reden, wo (setzen wir den Fall) der Mensch der Pflicht zu Liebe auf jeden Herzenswunsch, auf jede in den Trieben gelegene Befriedigung seines Wesens verzichten mußte. Diese Anweisung auf eine „moralische Glückseligkeit" in solchem Fall ist fast noch schlimmer als die Anweisung auf ein himmlisches Jenseits. In diesem letzteren Fall wird wenigstens der Anthropologie und Psychologie nicht direct widersprochen, da die Ausgleichung in eine im Glauben angenommene Region verlegt wird, die über aller Anthropologie und Psychologie steht. Aber wo die Rechnung sich im Diesseits abspielt, ist ein solcher Rechnungsfehler absolut unstatthaft. Treffend läßt Heyse in der Novelle „Unvergeßbare Worte" die Heldin sagen: „Glauben Sie wirklich, daß ein lebendiger Mensch seinen Hunger nach Glück stillen kann blos mit erfüllten Pflichten? Es ist, wie wenn ein Verschmachtender Baumrinde nagt. Er füllt die Leere in sich, aber es dringt nichts ins Blut". Die Vorstellung, daß der Mensch auf „moralischem" Wege durch bloße Pflichterfüllung für alle Fälle sich eine Glückseligkeit erschaffen könne, ist eine durchaus unsinnliche und deßhalb widersinnige.

Der vorher angeführten Frage: „Sollten wir nicht glauben, daß wirklich der moralisch tüchtige Mensch aller Glückseligkeit entsagen kann, außer dieser „moralischen Glückseligkeit", der „Seelenruhe und Zufriedenheit", läßt sich daher nur mit aller Bestimmtheit entgegensetzen: nein, das sollen wir nicht glauben, — wenn aus keinem anderen, schon aus dem einfachen Grund, weil der lebendige Mensch noch mehr zu thun und noch mehr

zu wünschen hat als nur sich der Ruhe und Zufriedenheit zu überlassen, nämlich in Ruhe und Zufriedenheit seine Anlagen zu entfalten, seinen Trieben zu leben. Hat ihm die Pflichterfüllung dieses unmöglich gemacht, indem sie ihm die dazu nothwendigen Bedingungen verwehrt, was ja in der besonderen Sachlage begründet sein kann, so hat sie ihn eben damit von Glückseligkeit abgesperrt*). Sie hat ihm in solchem Fall gewissermaßen das nackte Dasein erhalten, aber indem sie ihm eben nur dieses übrig ließ alles dasjenige gestrichen, was demselben Reiz und Glücksgefühl verleihen konnte.

Daß dieses nackte Dasein sich zu erhalten nun gleichwohl dem Menschen von so hohem Werth erscheinen kann, daß er ihm jegliches Opfer zu bringen im Stande ist, daß dieses vorkommen kann: das constituirt die räthselhafte Thatsache des Gewissens, die bis in diesen äußersten Ausläufer verfolgt werden muß, um ganz erfaßt zu werden. Und diese Thatsache treibt entweder aus dem Eudämonismus heraus oder in diejenige vertiefte Fassung hinein, die ich hier vertrete. Dieselbe umfaßt, um es kurz noch einmal zu wiederholen, die Verbindung der Gesetzlichkeit mit dem Leben, wodurch die Lebensgesetzlichkeit mittelst des Lebenswillens im Gefühl im Individuum sich zur Geltung zu bringen vermag. Die Gesetzlichkeit ist nun nicht mehr ein Begriff, eine Idee, eine abstracte Größe, der die erkenn- und

*) Die Consequenz ist stets der Standpunkt des Buddhismus, auf den sich der „moralisch-tüchtige Mensch" nach der Auffassung Gizycki's aber doch nicht gestellt findet. Dieser sollte vielmehr nach abendländischer Sinnesweise ungefähr wie der „böse Mâra" in dem kanonisch-buddhistischen Buch „Sutta Nipâta" räsonniren: „wer Söhne hat, erfreut sich seiner Söhne, wer Kühe hat, erfreut sich der Kühe auch, denn Upadhi (das Ding) ist der Menschen Lust, doch der, welcher keine Upadhi hat, hat keine Lust" und er läßt sich durch die Antwort Bhagavat's (Buddha's): wer Söhne hat, hat Sorgen durch seine Söhne, wer Kühe hat, hat auch durch seine Kühe Sorgen, denn Upadhi ist die Ursache von den Sorgen der Menschen, doch der, der kein Upadhi hat, ist der Sorgen ledig" nicht vom Gegentheil, d. h. von der Vortrefflichkeit des nackten Daseins überzeugen.

faßbare Handhabe fehlt, um auf die sinnliche Natur einzuwirken und sich in derselben gegen alles Leid, was ihr angethan werden kann, zu behaupten. Sie hat diese Handhabe gewonnen und diese Möglichkeit erworben. Das Gesetz der Einheitlichkeit des Lebens stellt als Wesensangehörigkeit desselben das Pflichtgefühl und den Pflichtbegriff her. Und die practische Verleugnung vernichtet also mit der Lebensgesetzlichkeit zugleich im Lebensgefühl des Lebens Kern, stellt das Individuum vor die Vernichtung, den Lebenden vor des Lebens Gegensatz, das vernunftbesitzende und sich darin lebendig wissende Wesen vor die Verneinung des Vernunftbesitzes und damit vor den geistigen Tod. Vor den Tod in diesem Sinn gestellt werden, bedeutet aber nicht etwa einen in einer lediglich abstract-moralischen Sphäre sich abspielenden Vorgang, sondern es heißt und bedeutet vor den Schrecken und die höchste Unlust des Todes, oder vielmehr des Selbstmordes durch die Begehung des Unrechts gestellt werden, dem gegenüber auch der Schrecken vor dem Aufhören des animalisch-vegetativen Bestandes des Lebens an Kraft verlieren kann.

Kant, der von dem Gegensatz des Eudämonismus ausging, mußte daher, nicht willkürlicher Weise, sondern durchaus unausbleiblich auf diesem Gebiet „sich in transcendente Speculationen verlieren". Dies ist bei ihm keine logische Schwäche, sondern eine logische Stärke. Die Schwäche liegt in dem Ausgangspunkt, in der — ohne zwingende Nöthigung — vollzogenen Preisgebung der einfachen Naturthatsache, daß jedes lebende Geschöpf den Schmerz flieht und sich, freiwillig, keine schmerzlichen Opfer auferlegt oder doch nur solche, durch die es auf seine Kosten kommt, d. h. sich größerer, sonst unvermeidlicher Opfer zu erwehren vermag. Als solches größere Opfer habe ich nach dem Bisherigen für den Fall der Pflichtverletzung die Selbstvernichtung bezeichnet. Indem in der mit den schwersten Opfern an allem irdisch Beglückenden erkauften Pflichterfüllung

das nackte Dasein acceptirt wird, wird es nicht als etwas an sich Begehrenswerthes, nicht als ein positives Glück, sondern als die mindere Unlust dem äußersten Unlustbringenden vorgezogen. Der Behauptung, daß es sich dabei nicht blos um Glück, sondern sogar um das höchste positive Glück, um „Seelenruhe und Zufriedenheit“ als unverlierbare und unzerstörbare Errungenschaften des guten Gewissens handle, auf die gar kein irdischer Schatten mehr fallen könne oder wenigstens fallen dürfe — wodurch denn gleichzeitig die „Tugend“ als das höchste Glück nachgewiesen und eine weitere Verhandlung über dies schwierige Thema unnöthig zu werden scheint — steht die Sachlage in all' den Fällen, wo die Pflichterfüllung nur das nackte Dasein herstellt, direct entgegen. Trotzdem behauptet sie dadurch einen gewissen plausiblen Anstrich, weil sie grade auf die Fälle paßt, wie sie durchschnittlich vorkommen, auf die Gewissensaction, wie sie in der Mehrzahl der Fälle sich zu gestalten pflegt. In diesen handelt es sich ja überhaupt meistens nicht um äußerste Grade. Und nur selten ist die ungemischte Wirkung des Pflichtgefühls allein, d. h. der Beziehung auf das, was recht oder unrecht erscheint, die entscheidende Instanz, ja oft ist sie es gar nicht, obgleich es so den Anschein hat.

Ein braver Mann, der immer seinen bürgerlichen und menschlichen Verpflichtungen, wie die herrschende „Sitte“ sie ihm lehrte, in Frieden mit sich und seiner Umgebung nachgelebt hat, findet es in einem gegebenen Fall sauer, seine Pflicht zu erfüllen. Ein Schwanken bemächtigt sich seiner, das ihn mit Unruhe erfüllt, denn während er das Opfer, das ihm die Pflicht diesmal auferlegt, am liebsten nicht bringen möchte, fürchtet er auf der anderen Seite, indem er den gewohnten, betretenen Weg verläßt, sich ganz zu verirren. Das „Ehrlich währt am längsten“ liegt ihm als weise Lebensregel, um gut und „mit Ehren“ im Leben zu bestehen, im Ohr. Er denkt außerdem an seinen guten Ruf, an seine bürgerliche Stellung, an das Gerede, das entstehen könnte — und kurz, er verbleibt bei seiner Pflicht. Er

bringt mit einem Seufzer das ihm auferlegte Opfer und hat, nachdem dies überstanden, seine Seelenruhe und Zufriedenheit wieder, denn alle die ihm von seiner Phantasie vorgemalten, ihn unruhig stimmenden Folgen treten nun nicht ein. Wie gering ist in solchem Fall der Antheil der Rechtsachtung an der Erwägung, welche die Entscheidung, bei der Pflicht zu verbleiben, veranlaßt! In der That, sie braucht gar nicht vorhanden zu sein und doch kann der Verlauf ganz derselbe sein. Und doch hat anscheinend das „Pflichtbewußtsein" — nicht lediglich die Erwägung der eigenen Wohlfahrt — den Sieg davon getragen, und ihm wird dann als Lohn der „Tugend" die wieder erworbene Seelenruhe zugeschrieben.

Wenn Jemand eine schwere Unthat begangen hat und ihn Angst befällt, wenn dann von „Gewissensangst" gesprochen wird, so ist das nur eine sehr ungefähre und unbestimmte Schätzung. Gemeint sollte damit diejenige Angst sein, die aus dem Bewußtsein, etwas Unrechtes begangen zu haben, auf irgend eine Weise hervorgeht. Um aber bestimmen zu können, wie viel wirkliche Gewissensangst in dieser allgemeinen Unruhe steckt, müßten wir erst wissen, wieviel davon auf Rechnung der Furcht vor üblen, am eignen Leibe auszuhaltenden Folgen kommt, und diese dann in Abzug bringen. Wenn Jemanden das Bewußtsein eines begangenen Unrechts und nur dieses durch die Schwere des in ihm liegenden Widerspruchs gegen das Leben, als moralische Selbstvernichtung also, in den Tod treibt, so hat er dem höchsten idealen Gewissens-Motiv gehorcht. Wenn ein Anderer in dem gleichen Fall sich entleibt, weil er die Entdeckung und die damit verbundene Schändung fürchtet, so liegt der Fall ganz anders. Gleichwohl wird mit wenig Unterscheidung Beides meistens nach einerlei Maßstab gemessen.

Bei diesem wursthaften Gemengsel von allerlei Motiven hört, wenn der Ethiker nicht ebenso wie der Chemiker die Bestandtheile zu sondern und den Urstoff herzustellen weiß, jede psychologische und ethische Klarstellung auf. Unterschieden muß

überall und immer werden. Es ist ja richtig, daß im menschlichen Getriebe die Motive sich meistens in einander verweben und schon deßhalb in der Gesammtwirkung ein actuelles Spiegelbild der Wirkung und Entfaltung eines einzelnen Motivs, wie z. B. der Gewissensregung, selten rein zu Tage tritt. Aber in der theoretischen Bestimmung der characteristischen Momente und damit des Wesens des Motivs darf doch dieser Umstand keine Verwirrung bringen.

Wenn wir von Gewissen sprechen, müssen wir für das, was wir als ihm zukommend von ihm aussagen wollen, auf einen Gesichtspunkt zurückgehen und an ihm festhalten, unbeirrt dadurch, daß practisch das Gewissensmotiv sich häufig mit anderen Motiven verbindet und das Ganze dadurch ein anderes Aussehen gewinnt. Wie viele Wege nach Rom führen, so führen auch viele Wege zu dem, was sich, äußerlich betrachtet, als ein pflichtgemäßes Verhalten darstellt. Decken wir das Alles unterschiedslos mit demselben großen Namen: Gewissenhaftigkeit, Pflichttreue, Sittlichkeit zu, so wird unter Umständen die Zaghaftigkeit und Unentschlossenheit zur Tugend erhoben werden. Zur Gewissenlosigkeit gehört u. A. auch Kühnheit, überlegner Verstand, um sich den Gewinn der That zu sichern, und wie oft gehört dem Gegensatz des Gewissenlosen, also dem anscheinend Gewissenhaften, nichts weiter an als wie der Mangel an diesen Eigenschaften.

Das Zurückgehen auf die durchschnittliche Beschaffenheit der Pflichtverletzungs- und Pflichterfüllungs-Fälle und also auch auf die Durchschnittsleistung des Gewissens wie dies den bezeichneten Fällen ebenfalls als Grundlage diente, drückt das Niveau der Gesichtspunkte auf ein gewisses niederes Mittelmaß nieder. Es kommt unvermeidlich eine Anpassung der ganzen Betrachtung auf die Mittelmäßigkeit zu Stande, da ja die durchschnittliche Beschaffenheit eben innerhalb einer gewissen mittleren Veranlagung der Kräfte und Bestrebungen zu Stande kommt. In der Sphäre der Mittelmäßigkeit geschieht aber das

Meiste, also auch die sogenannte Gewissens- oder Pflichtthat entweder in einer vorwiegend mechanischen Weise — dem Menschen wird das Rechtthun so lange vorgebetet, bis er es als ein durch Erziehung und Anlernung abgerichtetes Geschöpf ausübt — oder auf Anreize der Lebenszweckmäßigkeit und des Lebensbehagens hin, dem Princip der Selbsterhaltung gemäß, soweit diese innerhalb des Sinnenlebens sich abspielt. Auf beiden Wegen finden wir das Gewissens-Motiv und die aus diesem hervorgehende That nicht mehr vor. Auf dem ersten nicht, weil die Abrichtung überhaupt nicht Eigenes, keine selbstständige Persönlichkeit und ein aus dieser fließendes Motiv ergiebt, auf dem zweiten nicht, weil die Gewissensleistung im Stande sein muß und ist mittelst ihres Princips der Einheitlichkeit, sich über die Lebenszweckmäßigkeit und das Lebensbehagen hinaus zu erheben, diese Factoren „um des Gesetzes willen“ hinter sich zu lassen.

Daß der Mensch ein geruhiges Leben in aller Ehrbarkeit, Frieden und Verträglichkeit mit dem lieben Nachbar führt, daß er, indem er sich nach der Decke streckt, sich sänftiglich bettet und vor Schaden behütet, das ist kein Gegenstand einer ethischen Speculation, mindestens hat das Gewissen nichts damit zu thun. Dafür, daß das durchschnittlich bei allen denen, die einmal darauf angewiesen sind mit einander zu leben, zu Stande kommt, sorgen schon andere Lebenskräfte genugsam und die Erkenntnißarbeit hätte sich dann auf diese, nicht aber auf die Gewissenskraft, die dabei überflüssig ist, zu richten.

12) In seiner „Allgemeinen Ethik“ (p. 140) bemerkt Steinthal: „Man hat gemeint, die Pflicht, die wir erfüllen, sei es, welche uns das Recht zu Bewußtsein bringt, welches wir haben; dann wäre die Pflicht der primitive Begriff. Aber wie leicht läßt sich dieser Satz umdrehen! Das Recht, das wir beanspruchen und geltend machen wollen, erinnert uns an unsere Pflicht gegen Andere. Die Frage selbst ist falsch gestellt. So eng zusammenhängende Begriffe wie Recht und

Pflicht entstehen zugleich und mit einem Schlage, sie sind eine Schöpfung".

Bedingungsweise kann ich darin Steinthal auch von meinem Standpunkt aus zustimmen. Recht und Pflicht entstehen insofern zugleich und mit einem Schlage, als das Recht, das ursprünglich nur mein Recht, das mir Gebührliche (als Ausfluß meiner Kraft) bedeutet, nicht erfaßt und in's Leben gerufen werden kann ohne mich durch die Einheitlichkeit des Lebens zur Anerkennung des Rechts des Anderen, d. h. zur Vorstellung und Anerkennung meines Verpflichtetseins, es gelten zu lassen, resp. der Pflicht zu zwingen.

Ich stimme Steinthal ferner auch darin bei, daß er gegen Ihering und Herbart den primitiven Character des Rechts zu wahren sucht. Nach der Herbart'schen Formel vom „Mißfallen am Streite" ist der Friede die Wiege des Rechts und auch Ihering verfolgt einen verwandten Gedankengang. „Mit dem Frieden kommt der Vertrag, mit dem Vertrag das Recht zur Welt; das Recht als Resultat des Kampfes ist die Erkenntniß des Mächtigen, daß es seinem eignen Vortheil entspricht, den Schwachen neben sich bestehen zu lassen", wie der Schwächere andererseits sich neben dem Stärkeren durch Nachgiebigkeit und dadurch hergestellte Verträglichkeit mit diesem seine Selbstbehauptung, seine Erhaltung sichern wird.

Damit wird, wie Steinthal mit Grund hervorhebt, „das Recht als sittliche Idee geleugnet". Er selbst läßt als das einzige Recht, von dem die Ethik reden könne, das aber allerdings als das zeugende Princip für alles positive Recht gelten müsse, das Recht auf Anerkennung unserer Menschenwürde d. h. unserer ethischen Persönlichkeit, durch Achtung unseres sittlichen Willens gelten, und kommt in Folge dessen zu dem Schluß: nicht das Recht an sich ist ethisch, sondern die Rechtlichkeit, welche das Recht des Anderen gelten läßt.

Es herrscht hier offenbar eine gewisse Verwirrung nicht sowohl der Begriffe als der Ausdrucksweise, welche theilweise

durch die Doppelsinnigkeit, die in dem Worte Recht liegt, veranlaßt wird. Versteht man mit Ihering unter Recht „das System der durch Zwang gesicherten socialen Zwecke", oder wie Steinthal diese Formel verbessert haben will: „das System der Zwangsbedingungen, durch welche die socialen sittlichen Zwecke gesichert werden sollen", kurz die Rechtsordnung, welche die Menschen sich ersinnen und erschaffen, um unter ihrem Schutz möglichst gesichert und ungestört ihren Zwecken und Bedürfnissen zu leben, so ist dies Recht, welches zum Gegensatz die Gewaltthat hat, offenbar etwas ganz anderes, als was wir im Auge haben, wenn wir von einem Recht sprechen, dessen Gegensatz das Unrecht ist. Das letztere Recht fällt ohne Weiteres mit sittlich zusammen, da als sein Gegensatz ja eben das Unrecht gesetzt wird. Das erstere, welches man am besten als das geltende Recht oder das formelle Recht oder die Rechtsordnung bezeichnete, ist ein Inbegriff von Bestimmungen und Einrichtungen, welche zunächst zweckdienlicher Natur sind. Bei ihm kann von einer sittlichen Idee erst dann und soweit geredet werden als es die Verpflichtung in sich aufgenommen hat, das einem Jeden Gebührende anzuerkennen.

Hier stoße ich denn wieder mit Steinthal's Meinung zusammen, nicht das Recht an sich sei ethisch, sondern die Rechtlichkeit, welche das Recht des Anderen gelten lasse. Nur daß ich statt Rechtlichkeit den Ausdruck Gewissenhaftigkeit vorziehe, der die Ableitung aus dem lebendigen Pflichtbewußtsein, auf die es mir hier ankommt, unzweideutiger kundgiebt. Denn die Gewissenhaftigkeit, die das „Recht" des Anderen, d. h. das ihm Gebührende gelten läßt und das Gegentheil davon als „Unrecht" bezeichnet und hier eine moralische Bedeutung hineinlegt, entlehnt die letztere ja nur aus dem sich-Verpflichtetfühlen des Lebenden, die Wesenszugehörigkeit des Lebens mittelst der Gewissensthat auch zu realisiren.

Wie Kant nehmen wir an, daß in der Gewissensthat nur

das Gesetz zur Erscheinung kommt, — nur mit der allerdings wesentlichen berichtigenden Aenderung, daß dies Gesetz das Lebensgesetz der Einheitlichkeit, resp. die Ausstrahlung desselben als Pflichtenbereich, nicht eine ersonnene Maxime wie das Kant'sche Vernunftgebot ist und mit der ferneren Berichtigung, daß der Gewissenhafte, wo ihm die Pflicht Opfer auferlegt, das Gesetz nicht um des Gesetzes willen, sondern um der in der Gewissenlosigkeit liegenden Selbstvernichtung zu entgehen, also in Uebereinstimmung mit dem von ihm nicht abzulegenden Lustmotiv thut.

Auch von dem Herzen läßt sich aber behaupten, daß es ein Ausdruck der Lebensgesetzlichkeit ist. Wie das normale physische Leben nur als Gesundheit und diese nur im Besitz und Betrieb der dazu erforderlichen Organe zu denken ist, so haben wir ein Recht zu behaupten, daß auch das von dem Herzen ausstrahlende Leben ein gesetzmäßiger, normaler Zubehör desselben ist, daß Herzlosigkeit Lebensmangel oder ein Widerspruch am Leben ist.

Insofern läßt sich also für die Gewissensthat nicht eine Sonderstellung in Bezug auf Lebensgesetzlichkeit ausmachen. Aber nur bei ihr ist die Entscheidung für oder gegen das Gesetz in Erkenntniß und Wollen verlegt und das verleiht ihr ein ihr ausschließlich zukommendes Moment. Nur an dieser Stelle kann der erkennende und wollende Mensch durch die gegebene Ableitung sich ein Pflichtenbereich ausbauen, da ihm ein außerhalb des Willens gelegenes non possumus nicht entgegengesetzt werden kann. Erbarmung aus Weichmüthigkeit kann ich mir nicht zur Pflicht anrechnen, wenn mein Herz von Natur nicht zur Weichmüthigkeit geformt ist. Ultra posse nemo obligatur. Uebt aber nur der Barmherzige die barmherzige That aus? Nein, die Bibel sagt ausdrücklich und mit Recht: „der Gerechte erbarmt sich seines Viehs", d. h. das Vieh als sein Hausgenosse und ihm schutzbefohlen betrachtend, gewährt er dem-

selben Erbarmung, weil er als ein Gerechter jedem gewährt, was ihm gebührt*).

Indem das Verpflichtetsein aus der Einheitlichkeit als Wesenszugehörigkeit des Lebens abgeleitet wird, kommt das Pflichtgebot, das „du sollst“ (Niemandem Unrecht thun, d. h. Niemandes Recht verkürzen) auf den festen Grund und Boden zu stehen, daß es nichts weiter heißt als: lebe. Dies sollte die eigentliche Formel eines gesunden, über sich selbst klaren Naturalismus sein. Ich wenigstens sehe nicht ein, wie man dem lebenden Geschöpf mehr, aber auch nicht, wie man ihm weniger abverlangen kann, als daß es lebe. Denn dies stimmt ja mit seinem eignen Willen und Wesen überein, es wird ihm nichts Fremdes octroyirt, sondern auf ihn selbst zurückgegangen. Es wird an ihn nur die Zumuthung gestellt, daß es das in Wahrheit und Wirklichkeit sei, was es sein will. Sein Wille wird zu sich selbst gebracht und kann von sich aus also keine Einwendung gegen die daraus sich ergebende Folgerung erheben.

Wenn Jemand die Frage aufwirft: warum er denn eigentlich verhindert sein solle seine Zwecke ganz ausschließlich und ohne sich einen Deut um die Anderen zu scheeren zu verfolgen, warum er eine seinem Willen hinderliche Verpflichtung in dieser Beziehung anerkennen solle, und ihm darauf geantwortet wird: weil mit der Unbeschränktheit der Einzelnen der Krieg Aller gegen Alle entbrennen würde, so daß es im eigenen Interesse des Fragenden liege sich zu beschränken und das Recht der Anderen zu achten, so ist das — selbst vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus — keine überführende Antwort. Wenn

*) Es bedarf nicht erst des Hinweises darauf, daß es nicht etwa schon im Begriff des Gebührlichen liegt, dem Vieh Erbarmen zu gewähren. Der Inhalt des Gebührlichen unterliegt überhaupt, wie die Geschichte aller Völker und Zeiten lehrt, einer fortwährenden Umprägung, obwohl ihm ein bindendes Princip zu Grunde liegt. Darüber wird an einer anderen Stelle dieser Schrift gehandelt.

der Fragende den Krieg Aller gegen Alle für sein Wohlergehen nicht fürchtet, so ist daraus auch kein Argument für ihn abzuleiten. Er kann dasselbe ablehnen, und sich nach wie vor darauf berufen, daß er von einer Verpflichtung nichts wissen will, die seinem Willen Zwang anthut. Gegen dieses Fußen auf den Willen als letzte und ursprünglichste Instanz hat sich also das Begründen der Pflicht zu richten, um durchschlagend zu sein und das kann nur geschehen, indem die Verknüpfung des Moments der Einheitlichkeit mit der Lebenserscheinung und also dem Lebenswillen, der Jedem angehört, auf obige Weise nachgewiesen wird.

Dadurch wird also das Eine, was dem Menschen abverlangt und also begriffsmäßig als seine Pflicht zugelassen werden kann, in seinem Grundkern auf die Bedeutung des Wortes: lebe, d. h. sei einheitlich zurückgebracht, und dies liegt ebenso den einzelnen Pflichten, die der Mensch aus der Wesenszugehörigkeit des Standes oder Berufes ableitet zu Grunde als der allgemeinen Pflicht, jedem sein Recht d. h. das ihm Gebührliche zukommen zu lassen. Diese ist nur der Totalausdruck des Verpflichtetseins, die anderen die Anwendungen desselben Princips auf spezielle Fälle. Die Ehrlichkeit z. B. ist eine Pflicht des Menschen als eines socialen Geschöpfs, als eines Geschöpfs, welches den Gesellschaftsbestand oder die allgemeine Wohlfahrt, welche diese sichert, will und bezweckt, weil es darin die Bedingung seiner Entwicklung besitzt. Da die Gesellschaft ohne Ehrlichkeit nicht bestehen kann, in einem Zustand des gegenseitigen Lügens und Trügens u. s. w. zu Grunde gehen müßte*), so ergiebt sich die Ehrlichkeit als Wesenszuge-

*) Sie kann wohl eine gute Dosis davon vertragen, wie das ja der notorische Thatbestand aufweist, aber den Betrug doch nicht sanctioniren und allgemein werden lassen, ohne das gegenseitige sichere Zusammenwirken, d. h. den Gesellschaftsbestand aus den Fugen zu treiben. Natürlich kann die Ehrlichkeit als Pflicht übrigens auch noch unter verschiedene andere Gesichtspunkte untergebracht werden. Es kommt eben darauf an, welche Bedeutung

hörigkeit zu der Leistung des socialen Geschöpfs und wird insofern als seine Pflicht anzusehen sein, weil die Wesenszugehörigkeit verleugnen, von der Einheitlichkeit des Lebens abfallen hieße. Die Ehrlichkeit ist also dadurch abgeleitet nicht lediglich als ein dem Interesse an dem Bestehen der Gesellschaftsordnung abgewonnenes opportunistisches Zweckmäßigkeitsverhalten, sondern als eine auf das Lebensgesetz gegründete Pflicht. Die einzelnen Pflichten sind gewissermaßen Hülfspflichten zu dem Ganzen der Pflicht. Das Ganze aber dient, indem es das Gebührliche überall in seiner Umgebung anerkennt, der Gerechtigkeit. Zu ihr leitet ihn und in ihr findet seinen erschöpfendsten Ausdruck das Lebensprinzip der Einheitlichkeit, die als Gegensatz des Widerspruchs das verneint, was als Ungebühr den Widerspruch in sich selbst trägt.

---

man in den Begriff hinein legt. Sie bedeutet ja nicht allein die Ehrlichkeit im Verkehr, als welche sie die Pflicht des socialen Geschöpfs darstellt. Sie kann auch bedeuten den Gegensatz zur Schmeichelei, den Muth der Wahrheit, das Nicht-Verleugnen der Ueberzeugung, das offene, ungeschminkte Wesen. Als solches bildet sie eine Wesenszugehörigkeit sowohl des Mannes wie intimer, auf innerste Gegenseitigkeit gegründeter Seelenverhältnisse, und wird diesen beiden Instanzen als Pflicht zugerechnet. Endlich kann sie rein als Gegensatz der Uebervortheilung in dem Sinn, daß dem Anderen dadurch sein ihm Gebührliches gekürzt wird, aufgefaßt werden. Dann fiele sie unter den Gesichtspunkt der allgemeinen Pflicht. In der Verkehrs-Ehrlichkeit kommt dieser Gesichtspunkt nur sehr eingeschränkt oder gar nicht zur Geltung. Ehrlichkeit bedeutet hier nur die Innehaltung gewisser, auf Verabredung und stillschweigendem Uebereinkommen zur gegenseitigen Sicherung festgesetzten Formen und Schranken, welche an sich das Gebührliche des Anderen weder erstreben noch mit der Sicherung desselben direkt etwas zu schaffen haben. Mit der unbedingtesten Verkehrs-Ehrlichkeit kann die größte Ungebühr für den Einzelnen Hand in Hand gehen.

II.

Trieb und Lust.

13) In seiner letzten Schaffensperiode ist auch Feuerbach den ethischen Problemen näher getreten und namentlich hat ihn auch die Gewissensfrage, der er übrigens schon in der Theogonie (1857) in ihrem Verhältniß zum Recht eine Erörterung widmete, mehrfach beschäftigt. Die Tendenz seiner früheren philosophischen Arbeiten, soweit sie nicht wie das Wesen des Christenthums rein dem Bemühen dienten die Theologie als Anthropologie nachzuweisen und in dieselbe aufzulösen, war immer dahin gerichtet gewesen, das blos gedachte Sein der speculativen, namentlich der Hegel'schen Philosophie als etwas Wirkliches zu verneinen, ihm das Sein, das nicht blos ein gedachtes ist (weil es, der Sinnlichkeit gegeben, nur von den Sinnen erfaßt wird) als das Wirkliche entgegenzusetzen. Als er sich später (1861) mit Schopenhauer, den er bis dahin völlig übersehen hatte, etwas näher einließ, gerieth er durch dessen „Probleme der Ethik" mehr und mehr auf dies Thema. „Ich stimme ihm", schrieb er damals an W. Bolin*), „vollkommen bei, wenn er gegen die bodenlose idealistische Moral das Mitleid als ein — in seinem Sinn einziges — reales, positives Princip der Moral geltend macht. Aber er ist darin einseitig, beschränkt, befangen einerseits noch im Kantianismus, andererseits im Brahmanenthum, daß er das Mitleid, statt auf das Princip der

---

*) Vergl. L. Feuerbach, Briefwechsel und Nachlaß. II. Bd. p. 135.

Sinnlichkeit, auf ein metaphysisches Princip zurückführt, daß er den Eudämonismus aus der Moral verbannt, die Moral überhaupt nur im Widerspruch mit dem menschlichen Egoismus erfaßt".

Er selbst versucht in Folge dieser Anregung nochmals seinen eignen Standpunkt zu formuliren. Die unvollendet gebliebenen, 1868 auf 1869 verfaßten Kapitel „Zur Moralphilosophie" enthalten seine hierher gehörigen Gedanken. Im Einzelnen auf dieselben einzugehen, liegt an dieser Stelle keine Veranlassung vor. Nur in Betreff der Gewissensfrage sei hervorgehoben, daß es auch Feuerbach keineswegs gelang, das Problem derselben mit dem von ihm festgehaltenen eudämonistischen Standpunkt auszugleichen. Im Gegentheil verflüchtigt er den eigenartigen Thatbestand des Gewissens vollständig, so daß er zu dem Ergebniß kam: Gewissen sei nur ein anderes Wort für Gemüth, Herz, Gefühl für Andere*), Mitgefühl, Mitleid, Menschlichkeit, Humanität. Hiermit ist denn auf jeden Versuch die lebendige Wirkungskraft des Gewissens anthropologisch zu erklären, ohne dabei auf die Momente der Neigung u. s. w. zu recurriren, Verzicht geleistet. Gewissenhaft könnte auf diese Weise eigentlich nur ein gefühlvoller, wohlwollender, humaner, mitleidiger u. s. w. Mensch sein, was mit dem vorliegenden Thatbestand unvereinbar ist und also die Räthselfrage des Gewissens auch keineswegs aufhellt, sondern nur zudeckt**).

*) Feuerbach meint u. A.: Gewissen heiße Mitwissen. Die deutsche Vorsilbe ge bedeute dasselbe was Syn in Synekdosis, was con in Conscientia, sie bedeute: mit. Hiergegen dürfte auch sprachlich wohl Verschiedenes zu erinnern sein. Die Vorsilbe ge in gewiß wird von der Sprachforschung betrachtet einerseits als part. pass., so daß gewiß = gewußt ist, später sicher gewußt (wie laut ursprünglich nur klingend, nachher stark klingend bedeutet); andererseits zeigt sie das Ganze einer Sache an wie Gefühl, Gehör, Gesicht, Gesinnung, Gefolge, Gebauer, (alle Bauern, Dorfschaft). Gewissen heißt ursprünglich nur Kunde, Kenntniß.

**) Jodl legt dem Feuerbach'schen Nachlaß einen sehr hohen Werth bei. Er meint, derselbe enthalte „im vollsten Sinn das Programm des

Wir unsererseits haben uns daran gehalten, daß eine Kraft sich in ihrer eigenartigen Leistung ausspricht — das Gewissen

---

heutigen wissenschaftlichen Empirismus in der Ethik" und die von ihm gegebene Lösung — die Ich und Du umfassende Glückseligkeit — erinnere im deutschen Idealismus an das Ei des Columbus. Die Glückseligkeit sei das Princip der Moral, aber nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige. Der Gegensatz von Ich und Du sei in Wahrheit der Gegensatz des Individuums und der Gesellschaft, was Feuerbach allerdings nicht ausdrücklich ausspreche u. s. w. Ich glaube, daß diese Darstellung Feuerbachs Auffassung wesentlich entstellt. Seine „Ich und Du umfassende Glückseligkeit" bedeutet zunächst das Princip der Liebe zwischen Mann und Weib. Besonders deutlich hat er sich darüber in seinem interessanten gegen Max Stirner gerichteten Aufsatz: Ueber das „Wesen des Christenthums" in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum" ausgesprochen, wo es u. A. heißt: „Die Anerkennung des Individuums ist nothwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen. (Mann und Weib.) Zwei hat aber keinen Schluß und Sinn; auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind. Aber nur ein einziges unvergleichliches Kind? Nein! Die Liebe treibt dich unaufhaltsam über dieses Eine hinaus. Eines will überhaupt nur der Egoismus, aber Vieles die Liebe .... Wie kannst du also einem Schriftsteller den Vorwurf machen, daß er das Individuum nicht anerkennt, wenn er es so anerkennt, wie die Liebe es anerkennt? Wie ihn der Abstraction beschuldigen, wenn er nach dem Vorbild der Liebe, welche, obgleich sie die höchste und tiefste Anerkennung des Individuums ausdrückt, doch nicht bei diesem einzigen Individuum mit Ausschluß aller anderen stehen bleibt, auch nicht auf dieses einzige und unvergleichliche Individuum sich beschränkt, sondern seine Gedanken und Gesinnungen auf die Gattung, d. h. die anderen Individuen ausdehnt?" Die Argumentation Feuerbachs an dieser Stelle besitzt nun wohl eine gewisse schneidige Schärfe gegen M. Stirner, insofern mit dessen „Einzigen und sein Eigenthum" die Liebe zu einem Du nicht recht zu vereinbaren war, aber sie wird in dem Uebergang zur Gattung zu einem salto mortale. Das „Vorbild der Liebe" ist in diesem Zusammenhang so wenig zu brauchen, daß F., um es brauchbar zu machen, ihm seine ganze Natur abspenstig machen, d. h. behaupten muß, was der Liebe im Geschlechtsleben gradezu widerspricht, „daß sie nicht bei diesem einzigen Individuum mit Ausschluß aller anderen stehen bleibt, nicht auf dieses einzige und unvergleichliche Individuum sich beschränkt". Aus der zweiseitigen Liebe ist leicht nachzuweisen, daß die eigene Glückseligkeit mit der fremden, d. h. mit dem Glück des oder der Geliebten, zusammenfällt, aber aus der zweiseitigen folgt nur nicht die allseitige. Hier

also in dem, was es vermag, — und daß eine Erklärung und Deutung desselben nur dann genügend erscheinen kann und zu Recht besteht, wenn diese Leistung aus ihm im anthropologischen und psychologischen Zusammenhang abgeleitet werden kann. Nachdem dies geschehen, kehren wir zu dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Es hat sich ergeben, daß sich aus dem Gewissensvorgang kein Argument gegen die allgemeine zu Grunde gelegte Annahme ableiten läßt, daß jedes lebende Geschöpf, auch der Mensch, die Unlust meidet, wo es kann. In Gemäßheit seines seelischen Bewegungsapparates (vergl. Nr. 3) kann der Mensch also nicht umhin, der Unlust thunlichst aus dem Weg zu gehen. Es ist ihm nicht allein natürlich sich so zu verhalten, wie dies schon Epikurs Maxime, daß die Lust allen Geschöpfen **οἰκεῖον**, naturgemäß und angemessen, der Schmerz **ἀλλότριον**, fremd und naturwidrig sei, besagt, sondern es ist ihm unmöglich sich jemals anders zu verhalten. Das Erste wird von den Meisten ohne Anstand zugegeben, um das Zweite handelt es sich aber.

Hieraus folgt nun aber nicht, worauf ebenfalls schon oben hingedeutet wurde und worauf noch weiterhin zurückzukommen sein wird, daß der Mensch immer bewußtermaßen die Lust sucht. Und andererseits folgt wieder, wenn dies verneint wird, daraus nicht, daß der Mensch nicht trotzdem zur Lust-Production veranlagt ist. Die Beantwortung dieser Frage hängt vielmehr einzig davon ab, ob die Erfüllung jedes Triebes allemal Lust bedeutet, ob sie jedesmal Lust

klafft also wieder dieselbe Lücke in dem Beweis, daß die eigene Glückseligkeit durch die allseitige bedingt ist. Und wenn F. diese Lücke an einer Stelle des Nachlasses dadurch ausfüllt, daß er meint, den Egoisten würden im Nothfall schon „die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern Mores lehren", so finde ich darin gar keinen „wunderbaren Blick für's Reale" — wie Jodl meint —, sondern nur eine abermalige Wiederholung des bereits mehrfach erwähnten Mangels an Unterscheidung zwischen einer Ueberzeugung, die auf innerer Gesinnung und solcher, die auf Prügel beruht.

erzeugt. Wenn dies eingeräumt werden müßte, so würde das gleiche Verhältniß für das gesammte freiwillige Thun des Menschen gelten, da dasselbe — dem zu Grunde gelegten Triebwerks-Verhältniß gemäß — nur Vollstreckungen der Triebe umfaßt. Thut aber der Mensch — wenn kein Zwang ihn bestimmt, wenn er sich also seiner Natur und Anlage gemäß verhält — nichts als was eine Lust entfaltet, so ist diese in seiner Anlage enthalten oder mit anderen Worten: er ist zur Lust veranlagt — wie der Baum, der eine bestimmte Frucht bringt, zu dieser Frucht veranlagt ist.

Angenommen dem wäre so, so wäre das immer noch nicht gleichbedeutend damit, daß die Lust als höchstes und ausschließliches Lebensziel von der Natur selbst gesetzt sei. Vielmehr könnte ja auf dem Wege des Lusterwerbs die Entwicklung des Menschen resp. der Menschheit in besondere Bahnen gelenkt werden und das Ergebniß der auf Lust abzielenden Thätigkeit in diese Entwicklung zu setzen sein. Die Lust, beziehungsweise die Beschaffenheit des Menschen, welche in der Veranlagung desselben für Lust derart ausgedrückt ist, daß er keinen Schritt außerhalb der Lust-Beschaffung thun kann, daß all' sein Thun — auch wo er es selbst nicht weiß oder zugiebt — eine Selbstbefriedigung in sich trägt, wäre alsdann ein modus operandi, eine Handhabe der Natur, um sich in und mittelst der Lust zu erheben. Und diese Erhebung, selbst wenn sie Hand in Hand und innigst verschmolzen mit der Lust ginge, würde doch als ein neben und an der Lust bestehendes Selbständiges zu rechnen sein.

Nur wenn man, davon absehend, die Lust, den Genuß für sich als Lebensziel fixirt, wenn man also nach einer gewissen hedonistischen Vorstellung Lust als das einzige an sich Werthvolle setzt, entsteht eine Auffassung, die der entgegengesetzten, welche die Lebens-Ziele und -Zwecke anders würdigt, durchaus verächtlich oder niedrig erscheinen muß. Am schärfsten drückten diese Verurtheilung die Stoiker mit den Worten aus: „Die Lust das Endziel — ein Glaube, der für eine Hure paßt" (ἡδονὴ

τέλος, πόρνης δόγμα). Aber auch Schiller geht in ähnlicher Weise gegen den Hedonismus vor, wenn er im 24sten seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen Folgendes ausführt:

„Die Vernunft giebt sich in dem Menschen durch die Forderung des Absoluten (auf sich selbst Gegründeten und Nothwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zustand seines physischen Lebens Genüge geleistet werden kann, ihn das Physische ganz und gar zu verlassen und von einer beschränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzusteigen nöthigt. Aber wenn alle seine Bestrebungen blos auf das Materielle und Zeitliche gehen und blos auf sein Individuum sich begränzen, so wird er durch jene Forderung blos veranlaßt, sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahiren, ins Endlose auszudehnen, anstatt nach Form nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer absoluten Versicherung seines zeitlichen Daseins zu streben. Der nämliche Trieb, der ihn, auf sein Denken und Thun angewendet, zur Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegränztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfniß hervor. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingten Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit (also auch das ganze Menschengeschlecht) zu ihrem Gegenstande haben. Eine gränzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, bloß um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die nur von einer in's Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden“.

Dem gegenüber hat man mit der Thatsache zu rechnen, daß Denker und Forscher, die sich von den Lebenszielen eine hoch idealistische Vorstellung gebildet hatten, — es sei beispielsweise nur an Fechner erinnert*) — gleichwohl darin keine Veranlassung sahen sich von der eudämonistischen Auffassung, welche sie zu Grunde legten, loszusagen. Die Erklärung davon liegt in dem angedeuteten Verhältniß. Die eudämonistische Grundthatsache in dem Rahmen der ethischen Mechanik, die wir hier vertreten, bedeutet nichts anderes als den anthropologischen

*) Es läßt sich an dieser Stelle auch an Spinoza's Ausspruch erinnern: Quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus.

Satz, daß der Mensch bei all' seinem Thun keinen Schritt außerhalb der Lustbeschaffung thun kann, daß jeder Schritt darüber hinaus nur in der Einbildung — sei es des Handelnden selbst oder derer, die den Menschen in seinem Handeln in ein System einzubauen versuchen — besteht. Diese behauptete Grundthatsache kann von einem allgemeinen Gesichtspunkt sittlicher Daseinszwecke, welche dabei verkürzt erscheinen könnten, nicht angefochten werden, da er gegen dieselben gar nicht vorgeht, sich mit denselben nicht berührt. Ob solche vom ethischen Gesichtspunkt aus vorgehende Anfechtung überhaupt zulässig erschiene, wo es sich um Folgerungen aus Naturthatsachen handelt, ist eine andere Frage, die uns aber hier nicht berührt, da diese hedonistische Auffassung hier überhaupt nicht in Frage steht. Was aber in Frage steht, ist nur daraus zu begründen, daß wirklich die Erfüllung jedes Triebes allemal Lust bedeutet und kann nur angefochten werden, indem diese Begründung angefochten wird.

14) Dies wird auch von den Gegnern des Eudämonismus mehrfach zugestanden. Paulsen u. A. (a. a. O. p. 195 u. ff.) räumt sogar ein, daß es „natürlich unzulässig" sei die hedonistische Ansicht, daß Lust das an sich Werthvolle sei, als „unwürdig" abzuthun. Er unterscheidet nicht zwischen dieser Ansicht und der von derselben unabhängigen, das Werthvolle und seine Schätzung ganz bei Seite lassenden Behauptung, daß der Mensch, zur Lust veranlagt, seinen Trieben folgt und in jeder Triebes-Erfüllung Lust erntet. Er würde also, wenn ihm die Begründung dieser Behauptung einleuchtete, unbeirrt durch Einsprüche anderer Art, auch jene Consequenz, die er als selbstverständlich hinnimmt, sich gefallen lassen. Aber er glaubt die Begründung ablehnen zu dürfen und kommt damit auch von der Consequenz (in seinem Sinn) los. Und zwar vertritt er ebenfalls den in der Discussion über die Selbstliebe häufig erhobenen Einwand, den wir hier vorweg berücksichtigen, da seine Widerlegung uns der Begründung in unserem Sinne näher bringt, daß aller Vorstellung von Lust der Trieb und das Verlangen, ihn zu bethätigen,

vorausgehe. Die Vorstellung von Lust wecke nicht erst den Trieb. Folglich dürfte der Hedonismus nichts weiter behaupten als wie daß Lust zwar nicht der vorgestellte Zweck, aber doch das thatsächliche Ziel sei, das, dem Bewußtsein oft verdeckt, die Maschine gleichwohl in Thätigkeit setze oder, wie P. dies Verhältniß bildlich ausführt: „die Lust ist gleichsam die Geliebte des Willens, der zu begegnen unablässig trachtend er dem Verstand allerlei anderweite Geschäfte vorspiegelt". Diese Behauptung des Hedonismus könnte nun nur durch die Thatsache erwiesen werden, daß in allen Fällen der Wille zwar nicht bei dem ostensiblen, wohl aber bei dem angeblich eigentlichen Ziel (der Lust) anlange. Aber im Gegentheil (meint P.) das ostensible Ziel werde wohl erreicht, aber das angeblich eigentliche Ziel sehr häufig nicht. Der Ehrgeizige bringe es wohl zu Rang und Stellung, zu Orden und Ehren aller Art, aber sie sättigen nicht die Begierde. Der Gattungstrieb führe wohl zur Fortpflanzung der Art, aber dem Individuum bringe die Erfüllung Enttäuschung, Noth und Sorge. Der Habsüchtige komme wohl zu Reichthümern — dem ostensiblen Zweck — aber das geheime Ziel — Lust — werde nicht erreicht.

Was hier zunächst die Voranstellung des Triebs vor der Vorstellung der Lust angeht, so ist dagegen nichts zu erinnern, vorausgesetzt, daß man dieselbe nur so versteht, daß in Betreff der ursprünglichen Entstehung und Ableitung die Vorstellung überhaupt an die zweite Stelle gerückt wird. Das Empfinden besitzt dem Vorstellen gegenüber überall die Priorität. Indem aus der Bethätigung des Triebs eine Empfindung der Lust quillt, die dann als solche vorgestellt werden kann, zur Vorstellung (der Lustempfindung) wird, ruht diese Vorstellung auf dem ihr vorangehenden Trieb resp. dessen Bethätigung. Insofern „weckt die Vorstellung von Lust nicht erst den Trieb", wenn man unter wecken so viel als wie in's Leben rufen versteht. Dagegen kann im weiteren Verlauf die einmal selbstständig gewordene Vorstellung der Lust sehr wohl den Trieb wecken resp. ihn stimuliren,

anspornen, wach rufen. Es ist das ein ganz alltäglicher Vorgang. Mittelst der Phantasiekraft wirkt die durch Bethätigung des Triebs einmal erworbene Vorstellung der Lust auf das Triebleben zurück, den Trieb befeuernd. Das ursprüngliche Verhältniß, wonach der Trieb die Vorstellung der Lust weckt, hat sich in diesem Fall umgekehrt. Die Vorstellung des Geschlechtsgenusses vermag den ruhenden Trieb zu wecken, durch dessen Bethätigung dieser Genuß bereitet wird und vice versa. Es findet da ein fortwährender Austausch statt und so in allen ähnlichen Fällen. Es ist das im Auge zu behalten, um dem Satz von der Priorität des Triebs vor der Vorstellung der Lust keine übertriebene Bedeutung beizulegen*).

Immerhin aber bleibt soviel, wie wir ja schon eingeräumt hatten, richtig, daß der Beweis für den eudämonistischen Standpunkt darauf zu richten ist, daß Triebes-Erfüllung allemal Lust bedeutet. Daraus hat sich zu ergeben, daß Lust, obwohl sie weder ursprünglich noch auch später bei schon erworbener Lust-Vorstellung immer der vorgestellte, der bewußte Zweck ist, doch

*) Hobbes verwirrt offenbar das ganze Verhältniß, wenn er sagt: „Die Vorstellung ist früher als das Verlangen; denn ob das, was wir sehen, angenehm oder nicht sein wird, können wir ja doch nur durch die Erfahrung oder Empfindung wissen". Den Durstenden verlangt es zu trinken, auch ehe er noch eine Erfahrung über das Angenehme eines Trunks gemacht hat. Es genügt die Empfindung des quälenden Dursts, um ein Verlangen nach etwas zu erzeugen, das sich dann in einer zu machenden Erfahrung als angenehm erweist. Das Angenehme braucht in diesem Fall nicht erst erfahren und vorgestellt zu werden, um verlangt zu werden. Nur für das bewußte Verlangen oder für das vom Bewußtsein des Angenehmen ausgehende Verlangen kann der Fall so gestellt werden. Nicht von der bewußten Erfahrung allein, auch von dem unbewußten Trieb kann aber ein Verlangen ausgehen, was H. nicht berücksichtigt. Er läßt Empfindung erst mit der Vorstellung zu Stande kommen und stellt ihnen das Verlangen als das secundäre Moment gegenüber, während doch das Empfinden schon mit dem ursprünglichen Trieb, dem Verlangen, verbunden auftritt und zeitlich dem Vorstellen vorangehen muß, wenn es auch die zu Stande gekommene Vorstellung begleitet.

das thatsächliche Ziel ist, „das die Maschine in Thätigkeit setzt“, oder wie ich das Verhältniß vorher ausgedrückt habe, daß der Mensch in demselben Sinn zur Lust veranlagt ist, wie der Baum zu der ihm zugehörigen Frucht, auf dessen Hervorbringung seine sämmtlichen Organtheile zweckdienlich hinarbeiten. Wenn nun eingewandt wird, daß der Habsüchtige keine Lust ernte, daß die Begier des Ehrgeizigen nicht zu ersättigen sei, daß der Gattungstrieb Sorge und Noth bereite, so wird damit der Satz, daß jede Triebes-Erfüllung Lust bereite, doch in keiner Weise widerlegt. Augenscheinlich werden hier ganz verschiedene Factoren in Betracht gezogen. Die rasch vorübergehende, dauerlose oder ihrerseits wiederum Unlust erzeugende Lust wird in diesem Gegenargument gleich nichts gesetzt, um daraus die Folgerung abzuleiten, daß in der That nichts geerntet werde. Hier wird also eine Werthbestimmung eingeschoben, von der der Hauptsatz durchaus nicht abhängig ist.

Wie die Lust beschaffen sein soll, um als Ernteertrag aufgeführt zu werden, — wie dauerhaft, wie ungemischt, wie vorwurfsfrei, wie sittlich rein u. s. w. ist gänzlich außer Acht zu lassen. Es handelt sich eben nur darum, daß Lust empfunden werde. Mag sie im nächsten Augenblick wieder versinken, mag das Bewußtsein sich gegen sie sträuben, mag ihr Sorge und Unlust auf dem Fuße folgen. Sie ist dagewesen. Ihre Existenz läßt sich dem Empfindungsvermögen gegenüber, das ihr den Geburtsschein ausstellt, nicht bestreiten. In diesem Sinn ist es aber ohne alle Bedeutung, wenn behauptet wird, daß die Begier des Ehrgeizigen nicht zu ersättigen ist. Daraus folgt nicht, daß er an jeder einzelnen Befriedigung seiner ehrgeizigen Triebe nicht Lust empfunden habe, sowenig wie die Lust des Habsüchtigen, jedesmal wenn seiner Habgier Genüge gewährt wird, oder die Lust des Geschlechtsgenusses deßhalb zu bestreiten ist, weil Noth und Sorgen in ihrem Gefolge liegen. In der That stehen diese Einwendungen also auf durchaus schwachen Füßen. Sie treffen den Kernpunkt der Sache gar nicht.

Trotzdem ist aber das an sich leicht übersichtliche und einfache Verhältniß, wonach Triebes-Erfüllung Lust, Triebes-Hemmung also Unlust zu bedeuten scheint, keineswegs von solcher selbstverständlichen Sicherheit, daß dasselbe sich in allen Fällen — worauf es doch eben ankommt — als offenkundige Thatsache erweist. Selbst wenn man nur die Lust als solche, abgesehen von jeder Werthbestimmung, ins Auge faßt, scheint sie mit der Triebes-Erfüllung durchaus nicht schlechtweg zusammenzufallen. Es giebt scheinbare Ausnahmen, die erst einer Aufhellung und Erklärung bedürfen, wenn sie nicht als Gegenbeweise gegen das ausnahmslose Grundverhältniß angesehen werden sollen.

Man hat sich zunächst klar zu machen, wodurch dieses sich in der Anwendung so complicirt gestaltet. Zunächst bestehen im Menschen stets verschiedene und verschiedenartige Triebe von wechselndem Stärkegrad. Werden die einen erfüllt, während die anderen eine Hemmung erleiden, so kann im Gesammtresultat, d. h. im Gemeingefühl bald die Lust, bald die Unlust ein Mehr ergeben oder beide können sich die Wage halten, so daß ein im Indifferenzpunkt liegender Zustand entsteht, der weder als Lust noch als Unlust empfunden wird. Dabei findet je nach der Erfüllung oder Hemmung der Triebe ein fortwährendes Heben und Senken des Lustgefühls im Menschen statt. Verwickelter wird das Verhältniß noch dadurch, daß die Triebe an einander participiren, sich verbinden und die Lust nun gegen die Unlust und die Unlust gegen die Lust in demselben Triebe streiten. Der Nahrungstrieb will befriedigt sein und wird als solcher befriedigt durch Essen, aber er ist unlöslich verbunden mit anderen Trieben, die in Bezug auf das was und wie ebenfalls ihre Stimme erheben. Geräth der Mensch in die Lage den Nahrungstrieb befriedigen zu können, aber nur auf eine Weise, welche den anderen Trieben entgegengesetzt ist, so tritt die Unlust unmittelbar oder in kürzester Zeitfolge (dies hängt von der Stärke der Unlust resp. der Beschaffenheit des Unlust erzeugenden Momentes ab) in die Lust ein und der Mensch geräth in ein

anscheinend widerspruchsvolles Verhalten. Und das Gleiche gilt für andere Triebe, den Geschlechtstrieb oder den Trieb nach geistiger Beschäftigung. „Gieb mir nur irgend etwas zu lesen, gleichgültig was", seufzt Jemand, bei dem der Mangel an geistiger Nahrung Heißhunger erzeugt hat, aber verächtlich schleudert er gleichwohl im nächsten Moment das heißbegehrte Buch in den Winkel, wenn ihn dessen Inhalt abstößt.

Diese Schwierigkeiten werden vermieden und damit die durch sie geschaffene Unklarheit beseitigt, wenn man das Verhältniß, um das es sich hier handelt, in der gewissermaßen abstracten Sphäre der nur vorgestellten und in der Vorstellung durchgekosteten Triebes-Erfüllung aufsucht. In der That erfassen wir auch dann erst den Kern der in der eudämonistischen Behauptung enthaltenen Meinung. Bei der in die Wirklichkeit übergeführten Triebes-Erfüllung kann die Lust dem Bewußtsein gewissermaßen verloren gehen, wenn der Trieb, einer irrigen Vorspiegelung folgend, einem für den Gesammtzustand des Individuums unangemessenen Ziel zustrebt und daher die Reaction der anderen gehemmten Triebe, d. h. ein überwiegendes Unlustquantum hervorruft. In diesem Fall streift die durch den erfüllten Trieb erzeugte Lust nur das Bewußtsein, ohne von ihm festgehalten zu werden, sie geht, wenn wir so sagen sollen, dem Erinnerungsvermögen des Bewußtseins verloren und wird zu schnell gelöscht, um gebucht zu werden. Aber diese irreführenden Momente fallen sämmtlich weg, wenn wir statt des Maßstabs der äußeren Verwirklichung das in uns wirksame Verhältniß des Triebes zu seiner Erfüllung zu Grunde legen. Unmöglich ist es, einen Trieb in uns sich regen zu fühlen, ohne seine vorgestellte Erfüllung gleichzeitig als Lust zu empfinden. Selbst wenn der vorgestellte Genuß von unserem sittlichen Bewußtsein verworfen und daher schon im Entstehen vergiftet wird, ist es unmöglich ihn gleichwohl als Lust zu bannen, sobald der Mensch mit seinen Gedanken bei der Erfüllung des Triebes verweilt. Hier fällt Eins mit dem Anderen schlechthin zusammen. Wir

schöpfen die Ueberzeugung von der Wahrheit des behaupteten Grundverhältnisses nicht erst aus äußerer Erfahrung beobachteter Fälle, sondern erfassen das Grundverhältniß selbst am Urquell seines Princips, wie dies auf psychologischem Gebiet geboten ist.

15) Indem wir nun die Thatsache als erwiesen annehmen, daß jede Triebes-Erfüllung — richtig verstanden — Lust erzeugt, indem wir daraus folgern, daß der Mensch, der freiwillig immer seinen Trieben folgt, keinen Schritt außerhalb der Lustbeschaffung thun kann, sodaß man sagen darf, daß sein gesammtes Thun — seiner Veranlagung gemäß — auf dem Lustbedarf (seiner Natur) ruht und auf den Lusterwerb hinarbeitet, haben wir noch das Verhältniß des Bewußtseins zu diesem Thatbestand ins Auge zu fassen. Daß der Mensch vom Lustbedarf thatsächlich bewegt wird, und daß er andererseits in seinem Thun sich vom Lustbedarf bewegt fühlt, und dies in sein Bewußtsein aufnimmt, sind zwei ganz verschiedenartige, durchaus auseinander zu haltende Vorgänge. Die Bedingungen, von denen das Eine und das Andere abhängig sind, haben gar nichts mit einander gemein.

Daß die Lust thatsächlich am Ende einer jeden Triebes-Erfüllung liegt, aus ihr resultirt, das erweist, daß sie als das Ergebniß einer Veranlagung anzusehen ist, welche, indem sie sich entfaltet, den Menschen mittelst des Lustbedarfs thatsächlich bewegt. Daß dies Verhältniß aber auch gefühlt, d. h. sinnlich wahrgenommen und auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung bewußt und vom Bewußtsein als Thatsache behauptet wird, dazu ist erforderlich, daß sie auch am Anfang der Verrichtung liegt. Denn nur dann ist eine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung derselben möglich, während sonst der Anfang das Ende verdeckt, das Ziel von dem Bewußtsein nicht als solches erschaut und die Richtung nach dem Ziel überhaupt nicht wahrgenommen wird.

Daß ein junges Mädchen, wenn sie der Lust des Tanzes entgegeneilt, dabei auf die Lust am Tanz, und nicht auf den

Tanz, abgesehen von der Lust, abzielt, daß das Tanzen hier das Instrument, die Vermittlung der Tanz-Lust, diese hingegen das Ziel bildet, welches sie thatsächlich bewegt und ihr die innere Veranlassung giebt, sich dem Tanz zuzuwenden, das wird von ihr selbst und Anderen, selbst beim flüchtigsten Nachdenken, zugegeben. Denn hier liegt die Lust so sehr am Anfang der Verrichtung, daß sie ganz mit ihr verschmilzt und der Wahrnehmung unmittelbar sich darbietet. Eine Irrung, die dadurch entstehen könnte, daß der Anfang das Ende verdeckt, ist ausgeschlossen. weil beide nicht auseinander liegen, sondern in einen Act zusammenfallen. Viel weniger ist dies schon der Fall, wenn eine anspannende Arbeit den Menschen ganz in Anspruch nimmt. Selbst wenn dieselbe nicht auferlegt, sondern freiwillig unternommen worden ist, entweder aus Liebe zur Sache oder um einem erwünschten Ziel näher zu kommen, wobei es sich also jedesmal um die eigene Lust handelt, welche die Thätigkeit veranlaßt hat, braucht dies Verhältniß dem Menschen keineswegs bewußt zu sein, da das fernliegende Ziel — die Lust — durch das nächstliegende Ziel, die Vollendung der Arbeit, verdeckt und der sinnlichen Wahrnehmung entzogen wird. Je mehr die Arbeit alle Aufmerksamkeit und concentrirte Seelenkraft erheischt, desto mehr wird sie vielmehr als das eigentliche und einzige Ziel erscheinen, neben oder hinter dem ein zweites gar nicht mehr existirt.

Noch mehr ist das der Fall, wo das Thun nur indirect der eignen Lust dadurch dient, daß sie einem Dritten, der dem Thäter theuer ist, eine Lust mittelst einer Verrichtung bereitet, an der der Thäter selbst direct und unmittelbar keine Freude hat. Es tritt dann wieder der schon in Nr. 4 berührte Fall ein, bei der die fremde Lust so ganz in den Vordergrund des Gefühlslebens tritt, daß eine Eigenlust als Zweck und Ziel gar nicht mehr vorhanden, dieselbe vielmehr der selbstlosen Liebe zum Opfer dargebracht zu sein scheint. Ueber diesen Punkt ist an der angezogenen Stelle bereits das Nöthige beigebracht worden, ein abermaliger Nachweis des Sachverhalts erscheint also überflüssig.

Ganz ohne eignen bewußten Lustzweck erscheint der Mensch meistens auch da, wo er in seinem Thun und Verhalten nur das, was er billigt oder mißbilligt, zum Ausdruck bringt. Dies Verhältniß ist ebenfalls schon vorher von mir berührt worden. Dasselbe bildet in der That einen hauptsächlichen scheinbaren Ausnahmefall von der Regel. In dem Act der Billigung oder Mißbilligung ist der Mensch so sehr einem objectiven Verhältniß zugewandt, für das er hingegeben eintritt oder wider das er energisch auftritt, daß sein Handeln ganz außerhalb jeder Beziehung auf seine eigne Subjectivität zu liegen scheint. Gleichwohl ist die Quelle der Billigung oder Mißbilligung doch gerade in seiner innersten Natur als richtender Instanz über das Recht und Unrecht enthalten. Nur das, was dieser gemäß ist, findet den Beifall seiner Billigung und daß er billigt oder mißbilligt geschieht, um seiner eignen Natur — in dem Für- oder Wiedereintreten für das von ihm Gebilligte oder Gemißbilligte — ein Genüge zu verschaffen. Es bildet das Verhältniß also gewissermaßen ein Seitenstück zu dem vorher betrachteten Fall. Die Hingebung, die sich dort auf den Gegenstand einer zärtlichen Neigung bezog, ist hier auf eine sittliche Werthbeziehung übertragen. In beiden Fällen drängt die Hingebung aber so sehr die Beziehung des eignen Ich aus dem Vordergrund des Bewußtseins, daß der sinnlichen Wahrnehmung sowohl die Eigenlust wie das Eigeninteresse entschwinden.

Die Hauptsache, die man — um den Faden nicht zu verlieren — bei der Betrachtung der erörterten Fälle im Auge zu behalten hat, ist, daß das von der sinnlichen Wahrnehmung abhängige, nach dieser sich richtende Bewußtsein in der hier behandelten Frage überhaupt nichts mit zu reden hat. Daß jede Triebes-Erfüllung Lust producirt, daß der Mensch keinen Schritt außerhalb der Lust-Beschaffung thun kann, daß sein gesammtes Thun auf dem Lustbedarf ruht und auf den Lusterwerb hinarbeitet, ist eine Sache der Erkenntniß und nicht der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung. Für diese kommt der rein

zufällige Umstand, ob die Lust schon am Anfang oder erst am Ende des Thuns liegt, in Betracht. Für jene genügt dieser letztere Umstand, um auf diesen Thatbestand hin ihre Ueberzeugung zu gründen. Man könnte diese in Bentham's Formel: „daß jedes menschliche Wesen bei jeder Bethätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht", ausgedrückt finden, wenn dem nicht die Einschaltung: „nach seiner jedesmaligen Ansicht" entgegenstünde. Denn durch diese Einschaltung wird an Stelle des organischen Processes (der Lustbeschaffung) ein Bewußtseins-Act gesetzt oder wenigstens eins mit dem anderen so verkettet, daß der letztere die Leitung übernimmt und der Richtung den Anstoß giebt. Dies ist aber, wie wir sahen, namentlich bei Billigung und Mißbilligung keineswegs der Fall.

Andererseits darf nicht verkannt werden, daß, wenn man, wie es hier geschieht, die Lustbeschaffung als den unvermeidlichen, normalen organischen Proceß ansieht, man darin, daß Jemand sich dessen bewußt ist oder wird, ebenfalls nur ein ganz normales Verhältniß anzuerkennen hat. Hat dieser Jemand bisher geglaubt in einzelnen Lebensacten seiner Eigenlust sich gänzlich entfremden zu können und überzeugt er sich vom Gegentheil, so berichtigt er eben eine falsche Auslegung und ergänzt eine mangelhafte sinnliche Wahrnehmung. Für die ethische Seite ist dieser Vorgang ohne alle Bedeutung, da die ethische Qualität nicht davon, daß Lust beschafft wird, sondern davon, worin diese Lustbeschaffung gesetzt wird, abhängig ist. Ob ich bei einer Pflichterfüllung nur an meine Pflicht denke oder mir einbilde nur durch sie bewegt zu werden, oder ob ich mir darüber klar bin, daß ich in der Pflichterfüllung eine Selbstbefriedigung erlebe, die um so werthvoller ist als es die Pflichtvorstellung ist, die mich zu befriedigen vermag, das erhöht weder noch erniedrigt es meinen sittlichen Werth, der in beiden Fällen ganz derselbe, von dieser reinen Erkenntnißthatsache völlig unabhängige ist.

Ich habe den Ausdruck „Selbstbefriedigung“ gebraucht, der für manche Ohren besser wie Lust klingt, obgleich ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden insofern nicht anerkannt werden kann, als jede Selbstbefriedigung als Lust empfunden wird. Selbstbefriedigung bezeichnet mehr den thatsächlichen Gehalt des Vorgangs, der Lust erzeugt, Lust denselben thatsächlichen Vorgang in der Empfindung. Der letztere Ausdruck nimmt ferner dem Stärkegrad nach eine gewisse mittlere Stellung ein. Wonne, Wohllust, Seligkeit, bezeichnen eine höchst gesteigerte Lust. Selbstbefriedigung klingt nur schwach an die Lustsphäre an und genügt eben durch diesen nur schwachen Anklang auch da noch, wo die Lustsphäre mannigfache Beeinträchtigungen erfahren hat und nur einen geringen Ueberschuß des Wohlgefühls über gleichzeitig empfundenes Wehe ergiebt. Lust steht ungefähr in der Mitte zwischen diesen beiden, zwischen dem höchsten und dem niedrigsten Pol. Sie bezeichnet das bloße Wohlgefühl*) als solches, welches ebenso wohl zu dem einen gesteigert, wie zu dem anderen herabgemindert werden kann. Empfiehlt schon dieses sachliche Verhältniß grade diesen Ausdruck für die eudämonistische Formulirung, so thut es für uns noch ferner der Umstand, daß das Wort durch seine Kürze und durch seine leichte Umkehr in die Negation — Unlust — sprachlich im Deutschen so sehr handlich ist. Ueber die Negation von Selbstbefriedigung kommt man fast unvermeidlich in's Stolpern.

Selbstbefriedigung wird meistens bevorzugt, wo die Gemüthsseite in den Vordergrund der Betrachtung gerückt wird. Dies geschieht nach Hobbes und im Anschluß an ihn schon durch und bei Spinoza. Bei Hobbes bildet den Mittelpunkt der ethischen Beziehungen die Selbsterhaltung. Bonorum primum est sua cuique conservatio. Molorum omnium primum Mors. Und in der That drückt die Selbsterhaltung, wenn sie

*) Mich „gelüstet“ braucht unsere Sprache für das Verlangen, dem die Lust, das Wohlgefühl, unmittelbar vorschwebt.

auch nicht als das höchste Gut selbst bezeichnet werden kann und als solches das höchste Strebensziel des Geschöpfes darstellt, doch als die unerläßliche Grundlage des summum bonum ein sehr umfassendes, das Geschöpf absolut bindendes Princip aus. In Wahrheit deckt sich dasselbe, in Richtung auf Empfindung und Bewußtsein, mit dem absolut bindenden Grundgesetz, wonach jedes Geschöpf den Schmerz flieht, weil dieser eben eine Störung seiner Selbsterhaltung bildet. Die Bedeutung des Selbsterhaltungsprincips läßt sich in ihrer ganzen Tragweite für den Menschen indessen nur darthun, wenn man zeigt, daß der Mensch sein Selbst, — das, von dessen Erhaltung er nicht lassen kann — auch noch im Gegensatz zu seinem organischen Bestand zu erfassen, aufrecht zu erhalten und also über den Tod hinaus zu rücken im Stande ist — ein Punkt, der über den Hobbes'schen Gesichtskreis hinauslag.

Bei Spinoza erweitert sich die Selbsterhaltung zur Selbsterhaltung des Weisen. Das höchste Gut besteht allein in der Erkenntniß. Ein Uebel und böse ist, was unserer Erkenntniß schadet, ein wahrhaftes Gut nur das, was sie fördert. Die Lust, welche Spinoza sucht und einzig gelten läßt, ist ganz in der Selbstbefriedigung der Gemüthsbeschaffenheit des Tugendhaften gelegen. Auch in der schönheitsseligen Philosophie Shaftesbury's geht die Lust ganz in den Friedensaccord des rein gestimmten Gemüths auf. Trachtet zuerst nach dem Schönen und das Gute wird euch von selbst zufallen. Die urewige Schönheit, welche durch die ganze Welt geht, löst alle scheinbaren Dissonanzen zur Harmonie auf. Mit der späteren utilitarischen Richtung tritt die Gemüthsseite wiederum mehr zurück, die praktische Seite der Lust als Wohlbefinden wird vorwiegend in's Auge gefaßt.

Für unseren Standpunkt kommt auf den einen oder anderen Ausdruck wenig an, da sie sich in der Hauptsache decken. Der consequente Opponent muß daher auch den einen mit dem anderen verwerfen, da die Gründe, die den einen treffen, ebenso gut auch

für den anderen gelten. Er läßt die Befriedigung (oder Lust) nur als den Ausdruck dafür gelten, daß das Wesen erreicht hat, was es will, was genau der Meinung des Aristoteles: „Lust ist nicht Zweck oder Ziel, sondern ein Anzeichen, daß die Natur ihr Ziel erreicht hat“, nachgebildet ist. Lust und Schmerz stellen sich dieser Auffassung zufolge dar als Bewußtseins-Vorgänge, welche die Ausübung aller Lebensfunktionen lediglich begleiten und in denen das Wesen des Gelingens oder Mißlingens derselben inne wird. Der Posten, den sie in der Oekonomie des Naturhaushalts ausfüllen, ist der, daß die Lust lockt, der Schmerz warnt — lockt zu dem Zuträglichen, warnt vor dem Unzuträglichen.

Auf dem von mir vertretenen Standpunkt stellt sich die Lust nun weder als Zweck und Ziel in einem absoluten Sinne, noch als lediglich begleitender Vorgang, sondern als Frucht, als Ergebniß eines organischen Verlaufs, der auf dieselbe veranlagt ist, dar. Das ist, was ihr zunächst ihre Stelle anweist. Wird die Lust, die am Ende einer jeden Triebes-Erfüllung liegt, von dieser, die das gesammte freie Thun des Geschöpfs umspannt, producirt und entfaltet, so ist sie jedenfalls nicht als ein lediglich begleitender Vorgang desselben zu betrachten, so wenig wie der Apfel oder irgend eine andere Frucht als ein lediglich begleitender Vorgang des in dem Baum, der sie trägt, verlaufenden organischen Processes angesehen werden kann.

Dabei fällt, wie schon vorher bemerkt, dem Bewußtsein durchaus eine Nebenrolle zu. Wenn Paulsen (a. a. O. p. 197) u. A. bemerkt: „Hat Goethe als Mittel zu seinem Glücksmaximum Dichtungen, Liebesverhältnisse u. s. w. gewählt. Das ist ja absurd. Sondern in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten, nicht anders als Triebkräfte im Pflanzenkeim. Und bei der Entfaltung trat Lust ein, aber diese war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen als Mittel“, so ist hier Richtiges und Unrichtiges durcheinander gemischt. Richtig ist, daß die Lust nicht

vorher in der Vorstellung war, ehe die Triebes-Bethätigung sie dem Vorstellungsvermögen zuführte, obwohl andererseits, worauf schon hingewiesen wurde, die einmal erworbene Lust-Vorstellung die Triebes-Bethätigung wieder veranlassen konnte und gewiß veranlaßt hat. Unrichtig ist, daß die Lust statt als das, was entfaltet wird, gekennzeichnet zu werden, durch die Bemerkung: „und bei der Entfaltung trat Lust ein", lediglich als ein begleitender Bewußtseins-Vorgang angeführt wird. Eben weil sie mehr wie das ist, wie die Frucht mehr wie ein begleitender Vorgang des Baums ist, darf sie auch in demselben Sinn wie die Frucht als Ergebniß des organischen Processes, dem sie entstammt, angesehen werden.

Nähme die Lust als dasjenige, was aus der Bewegung der Lebenskräfte sich entfaltet, nicht eine besondere selbstständige, im Mittelpunkt liegende Stellung ein, wäre sie nur ein begleitender, das Gelingen bezeugender Bewußtseins-Vorgang, gewissermaßen ein Nebenproduct, das bei der Functionirung frei würde und das dem Menschen dann darüber quittirte, daß er das, was er eigentlich vorhabe — seine Anlagen zu entfalten — auch wirklich erreicht habe oder erreiche, so würde sie nicht die Kraft einer initiativen Wirkungsweise, die Beginnkraft, auszuüben vermögen, die wir sie grade als Vorstellung entfalten sehen. Indem die lediglich vorgestellte Lust den ruhenden Trieb belebt, erweist sie sich als schöpferisches Princip, wenn auch nicht als schöpferisches in dem Sinne des Erstehens aus Nichts, doch als productiv im Daseienden. Den Lebensdrang, den wir in letzter Instanz in allem lebendig sich Rührenden, Treibenden und Drängenden als ἐνεργεια anerkennen müssen, können wir ebensogut und besser als Lustdrang bezeichnen, der sich in lebendiger Production äußert. Dies um so mehr als ja zugegeben wird, daß die Lust (oder Unlust) das Gelingen oder Mißlingen der Lebensfunctionen jedesmal begleitet und dem Bewußtsein anzeigt. Da nicht zu bestreiten ist, daß die functionirende Lebensthätigkeit auf ihr Gelingen, d. h. darauf, daß sie zu Stande

komme, veranlagt ist, so ist auch kein Grund vorhanden, weshalb wir die Lust, die das empfundene Gelingen ist, nicht da, wo überhaupt empfunden wird, als Ergebniß und Ziel der Veranlagung betrachten sollten.

Freilich kann auch die Frucht der Pflanze, wie diese selbst und ebenso die Lust des Menschen wie dieser selbst in einen größeren Zusammenhang eingereiht, noch einer anderen Veranlagung angehören. Damit wird aber das Recht nicht hinfällig die Lust für die von Geburt und Tod begrenzte Sphäre des Geschöpfs und dessen Veranlagung als dessen Lebensziel anzuerkennen. Die Veranlagung deckt sich voll mit dem Streben. Das Streben ist in der That nur die ihre Organtheile zweckdienlich richtende Veranlagung. Folglich kann das Geschöpf resp. der Mensch sich, weil er zur Lust veranlagt ist, auch gar kein anderes Strebens-Ziel stecken als diese. Ob er sich aber des Strebens bewußt wird, ist Sache der Erkenntniß. Er kann das Ziel übersehen, es als bewußtes Ziel aus den Augen verlieren u. s. w., ohne aber je von ihm abzufallen. Er unternimmt, was er unternimmt, zu seiner Selbstbefriedigung. Jedenfalls braucht also der Mensch sich nicht zu scheuen Lust, Selbstbefriedigung als sein Ziel und seinen Zweck ausdrücklich anzuerkennen und sich darüber mit seinem sinnlichen und sittlichen Bewußtsein auseinander zu setzen. Für das Verständniß der seelischen Hebelkräfte, also dessen, was ich den seelischen Bewegungsapparat genannt habe, für die Controle des thatsächlichen inneren Hergangs im Menschen ist diese Erkenntniß jedenfalls unerläßlich.

Eine eudämonistische Trieblehre hat also folgende Sätze zu constatiren:

1. Des Menschen Veranlagung drückt sich in seinen Trieben aus; gemäß seiner Veranlagung treibt es den Menschen an sich in seinem Thun und Lassen in einer oder der anderen Weise zu verhalten.

2. Der Mensch nimmt nichts vor außer auf Grund eines Triebes, den er dadurch erfüllt und es treibt ihn nichts außer in Gemäßheit seiner Veranlagung.
3. Die Erfüllung jedes Triebes ergiebt Lust, die Hemmung Unlust. Der Mensch ist in seinen Trieben, aus denen sein gesammtes Thun hervorgeht, auf Lust als das Ergebniß derselben veranlagt.
4. Lust oder Selbstbefriedigung ist also nicht als ein lediglich begleitender Bewußtseins-Vorgang aufzufassen, vielmehr als Ergebniß der Veranlagung und damit als das unverrückbare Ziel menschlichen Thuns und Verhaltens anzuerkennen, dem jede Verrichtung im physischen und seelisch-sittlichen Organismus dient — wobei es von den Umständen des einzelnen Falls abhängt, ob die directe sinnliche Wahrnehmung dies Verhältniß unmittelbar im Bewußtsein wiederspiegelt oder nicht.
5. Auf dieser Grundannahme beruht die psychologisch-ethische Anschauung, welche den Menschen als Triebwerk und als den Regulator derselben die Lust betrachtet, in dem Sinne, daß des Menschen Thun auf Lusterwerb stets und überall abzweckt. Unlust als Zweckhandlung vorgestellt bedeutet genau so viel wie Unsinn. In der Lust liegt der Sinn und es läßt sich insofern behaupten, daß der Mensch stets auf Lust „sinnt“.

16) Die ethische Mechanik bezeichnet mit Trieb jede von der Empfindung übernommene und durch dieselbe sich zur Geltung bringende innere Veranlassung des Thuns und versteht unter dieser jedes im Inneren des Menschen verarbeitete, bald bewußt, bald unbewußt wirkende, sein Thun und Verhalten bestimmende Moment (vgl. 2). Als Trieb hat also auch das sogenannte Gewissen zu gelten, da es eine „innere Veranlassung des Thuns“ darstellt und ebenso hat auf dasselbe das Verhält-

niß der mit der Triebes-Erfüllung verbundenen Lust, mit der Triebes-Hemmung verbundenen Unlust Anwendung zu finden. Neben dieser Uebereinstimmung des Gewissens-Triebes in diesen Punkten mit den übrigen Trieben, welcher Art dieselben auch seien, finden indessen characteristische Abweichungen statt, welche mit der in dem vorigen Abschnitt erörterten eigenartigen Natur des Gewissensvorganges unmittelbar zusammenhängen. Zunächst tritt zu der in Folge von Hemmung oder Erfüllung des Gewissenstriebes eingetretenen Unlust oder Lust ein eigenartiges, für sich bestehendes und gesondert zu betrachtendes Moment: das Moment der Unzufriedenheit, der Reue der Selbstanklage, des Gewissensbisses oder umgekehrt der Zufriedenheit, der inneren Uebereinstimmung, der eigenen Werthschätzung u. s. w. Dies Moment ist gesondert aufzufassen, da es sich seiner Qualität und seinem Gehalt nach von derjenigen Unlust oder Lust unterscheidet, welche sich (wie in allen Fällen gehemmter oder erfüllter Triebe) einerseits als Niedergeschlagenheit, Unbehagen, andererseits als Erhobensein, Belebung, Erwärmung documentirt.

Der Gewissenstrieb als der Trieb, der das Individuum antreibt, dem Anderen das ihm Gebührende zukommen zu lassen, ihm sein Recht nicht zu verkürzen d. h. Recht zu thun (vgl. 10) richtet sich an das Wollen, d. h. an die Centralstelle der einzelnen Willensmomente. Von ihm hat die Erfüllung auszugehen, wie von ihm die Hemmung sich herschreibt. Da also kein äußerer Umstand, sondern der innere, die Beschaffenheit des Wollens, die Hemmung veranlaßt und damit die Unlust hervorruft, so äußert sich dieselbe nothwendig als Unzufriedenheit mit dem Hemmenden, als Vorwurf gegen ihn d. h. gegen sich selbst, als Selbstanklage. An dieser Unzufriedenheit, dieser Selbstanklage haftet ein Gefühl von Unlust schon insofern, als es dem stets vorhandenen Trieb, Gefallen an sich zu finden, Hemmung bereitet.

Es sind also bei dem Gewissensvorgang jetzt schon zwei

Unlustmomente zu unterscheiden. Das eine, welches sich auf die Hemmung eines Triebes an und für sich bezieht, und nur dieser zuzurechnen ist: als Niedergeschlagenheit, Unbehagen u. s. w., das andere, welches sich auf den Hemmenden d. h. auf sich selbst bezieht: als Unzufriedenheit, Mißfallen an sich selbst. Zu diesem gesellt sich aber sofort ein drittes, das seinen Ursprung der Bedeutung dessen entlehnt, worauf sich die Hemmung bezieht. Ich habe diesen Punkt in dem vorigen Abschnitt ausführlicher erörtert und bereits (vgl. 9) darauf hingewiesen, wo hier die Gewissensangst einsetzt und welches ihr eigentlicher Sinn ist. „So kann", hieß es am Schluß der dort gegebenen Entwicklung, „wenn wir einer Verlockung erliegend oder vor einem großen Opfer, das uns zugemuthet wird, zurückschreckend, uns von irgend einem, in der Achtung des Rechts eines Anderen begründeten Schuldverhältniß loslösen, ein Zustand in uns entstehen, der uns mit Vernichtungsangst peinigt. Diese Angst vor der Vernichtung (unseres vernünftigen Selbst und damit des Lebens), der absolute, in der gewissenlosen Handlung liegende Widerspruch gegen den Kern des Lebens constituirt die eigentliche Gewissensangst", womit natürlich nur die Gewissensangst gemeint ist, soweit sie ethisch in Betracht kommt, nicht etwa als mechanisch wirkende Furcht vor angedrohten himmlischen Prügelstrafen u. s. w.

Nach allem Vorangegangenen culminirt in der Gewissensangst das bedeutungsvollste Moment der bei der Hemmung des Gewissenstriebes empfundenen Unlust. Weil das Leben die Einheit und damit die Gewissensthat als lebendigen Ausdruck derselben in sich trägt, kommt der Angst vor der Vernichtung des Seins in diesem Sinn, was die Gewissensangst ausmacht, die Bedeutung zu: das Pflichtwidrige als etwas Seinswidriges zu empfinden. Der Gewissensbiß seinerseits knüpft ebenfalls an den besonderen Gegenstand der Gewissensangst an, d. h. er hat ebenfalls mit dem zu thun, worauf sich die Hemmung bezieht und mit dem Hemmenden, insofern er grade diese Hemmung

von vitaler Bedeutung, diese Hemmung, die zur Rechtsunthat, zum Unrecht wird, verschuldet. Der Gewissensbiß ist die Unzufriedenheit, das Mißfallen an dem Hemmenden (d. h. an sich selbst), aber nicht in dem ganz allgemeinen Sinn, daß er überhaupt irgend eine Triebes-Hemmung veranlaßt hat, sondern in dem speziellen, daß er grade an dieser Hemmung (in der Vollstreckung des Rechts) die Schuld trägt. Ihm kommt daher dieselbe moralische Bedeutung wie der Gewissensangst zu, der Unterschied ist nur, daß diese objectiver, jener subjectiver gerichtet ist. Diese hat mit dem Conflictszustand des Unrechts als Seinsverrichtung zu thun, jener mit der Person, die den Conflictszustand veranlaßt hat.

Das ethisch psychologische Räderwerk der Lust- und Unlustmomente ist, wie ersichtlich, an dieser Stelle sehr complicirt und erfordert große Aufmerksamkeit. Wir haben vier Unlustmomente: das Unlustmoment, welches der Hemmung eines Triebes entspricht (Niedergeschlagenheit), das andere, welches sich auf den Hemmenden als solchen bezieht (Unzufriedenheit), ein drittes, welches von der Bedeutung dessen, was gehemmt wurde, herrührt (Gewissensangst), ein viertes endlich, welches sich mit dem zweiten verschmilzt, insofern es ebenfalls dem Hemmenden gilt, aber dabei die Bedeutung dessen, was durch die Hemmung entsteht — des Unrechts also — ins Auge faßt, letzteres als Gewissensbiß. Wenn irgend einem Trieb Hemmung bereitet wird, so kann die daran haftende Unlust schon vorher und auch nachher noch, als Vorgefühl und Rückerinnerung, empfunden werden. Bei dem Gewissensvorgang, bei der Hemmung des Gewissenstriebes müßte die Unlust sich also aus den vier aufgezählten Momenten zusammensetzen. In den Vordergrund tritt aber der Gewissensbiß als das energischere Moment, welches die ersten beiden Unlustmomente im Bewußtwerden zurückdrängt. Diese größere Energie erwächst ihm daraus, daß sich in ihm das Mißfallen an dem Hemmenden als Hemmenden (an sich selbst) mit der Bedeutung dessen, was gehemmt wurde, combinirt und ersteres

durch letzteres also eine hochgradige Steigerung erfährt. Erweist der vor der Entscheidung auftretende Gewissensbiß sich als ohnmächtig gegenüber der Versuchung, so daß die Gefahr derselben zu unterliegen steigt, so tritt dem entsprechend die Gewissensangst in den Vordergrund, die es nicht mehr mit dem Hemmenden zu thun hat, der bei seiner Schwäche für die Entscheidung nicht mehr ins Gewicht fällt, sondern mit der drohenden Gefahr (der Vernichtung) selbst. Ist andererseits die Entscheidung gegen den Gewissenstrieb ausgefallen, die That vollzogen, so kann in der nunmehr folgenden rückschauenden Seelenstimmung neben der Gewissensangst auch dem Gewissensbiß als innere Anklage, Reue, Schmerz wieder eine gewichtige Rolle zufallen*).

*) Preisgekrönte Abhandlungen verfallen gelegentlich auch dem Schicksal, das preisgekrönten, künstlerischen Leistungen nicht selten zu Theil wird, daß ihnen besonders große Schwächen anhaften. So sind Schopenhauers Ausführungen über das Gewissen in seiner preisgekrönten Abhandlung über die Grundprobleme der Ethik von ganz auffallend schwachem Caliber. Er meint u. A., daß das Gewissen eigentlich erst nach der That spreche. Vor der That könne es höchstens indirect sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhalte, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren hätten. Der Erinnerung an ein Vergangenes bedarf es aber durchaus nicht, da die Phantasiekraft die erst zukünftige That zur Gegenwart erhebt und in die unmittelbarste Nähe des Geschehens rückt. Eben weil dies der Fall ist, ziehen auch die in dem Gefolge der That befindliche Mißbilligung und Angst schon vor Begehung derselben in das von Zweifeln geängstete Innere ein oder sie können es wenigstens und sie werden nur da fehlen, wo entweder die Phantasiekraft oder der moralische Sinn gänzlich mangeln. Der Schopenhauer'schen Voraussetzung entspräche also dieser Fall ohnehin nicht und diese selbst wird durch jeden Menschen widerlegt, der, vom moralischen Sinn nicht gänzlich entblößt, mit einiger Vorstellungskraft begabt, sich zur Begehung einer ersten Missethat anschickt. Fast noch schlimmer ist die fernere Behauptung desselben Philosophen, daß das Gewissen nur durch Thaten, nicht durch Gedanken und Wünsche belastet werde. Zur Begründung dieses Satzes wird durch Schopenhauer angeführt: „In jedem auch dem besten Menschen steigen, auf äußeren Anlaß, erregten Affect, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch

Gestaltet der Gewissensvorgang in Bezug auf Lust und Unlust sich nun schon dadurch eigenartig und verwickelt, daß diese Momente hier als Zufriedenheit und Unzufriedenheit erscheinen, wobei das Gewissen im Gewissensbiß als Rechts-Anwalt auftritt, so gilt das Gleiche in Bezug auf andere Seiten dieser Erscheinung. In der Regel fällt jeder Triebes-Erfüllung ihre höchste Lust im Moment der Erfüllung, jeder Triebes-Hemmung ihre stärkste Unlust im Moment der Hemmung zu, so daß das Vorstadium und Nachstadium — das Stadium der Vorempfindung und der Rückerinnerung — schwächere Grade aufweisen.

---

nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten, denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich in's Bewußtsein treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zur That werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst sowie die Anderen empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen, denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht blos gedacht, sondern gewußt".

Kann man, möchte ich fragen, nun wohl gröbere und unzutreffendere Distinctionen vornehmen? Als ob nicht Gedanke und Wunsch schon die seelische That wären, als ob nicht in dem gährenden Wunsch, in dem brütenden Gedanken häufig schon der fertige Ehebruch, die Mordthat lägen, die oft nur des äußerlichsten Anstoßes der Umstände bedürfen, um aus Wahn und Plan zur That zu werden. Und daran sollte das Gewissen schweigend vorübergehen dürfen? Welche Tiefe der ethischen Erwägung! Wenn Schopenhauer den Motiven, die zu unrechten Handlungen anreizen, diejenigen gegenüberstellt, die davon abhalten und diese alsdann, wenn sie die stärkeren sind, mit der Majorität einer beschließenden Versammlung, welche die Minorität überstimme, vergleicht, so beweist er, wie sehr häufig, mittelst eines Bildes, welches absolut nicht zutrifft. Denn in einer beschließenden Versammlung sind allerdings alle Stimmen gleichberechtigt und gleichwertig, wir können zählen; bei Motiven können wir aber nicht zählen, sondern müssen wägen, und wenn etwa Zaghaftigkeit oder Trägheit von der That abhalten, zu der uns Gier und Gelüste anreizen, so entsteht dadurch kein Uebergewicht auf der moralischen Seite und also auch keine Entlastung des Gewissens.

Bei dem Gewissenstrieb ist das Verhältniß gerade umgekehrt. Das Vorstadium und das Nachstadium der Hemmung besitzen in dem nagenden Gewissensbiß, in der Gewissensangst die stärksten Grade der Unlust. Im Moment der Hemmung selbst dagegen wird die Unlust von der im gleichen Augenblick erstehenden Lust überwogen, welche aus der Erfüllung eines anderen, stärkeren Triebes resultirt, dem zu Liebe dem Gewissenstrieb Schweigen auferlegt wurde. Da jener als der stärkere Trieb die Oberhand behalten hat, so hat auch die Lust, die seine Erfüllung begleitet, die Oberhand über die Unlust in der Hemmung des Gewissenstriebes. Erst dann, wenn diese Lust entweder noch nicht voll erklungen oder schon wieder verklungen ist, vermag die Unlust des gehemmten Gewissenstriebes sich ihrerseits in Vorwürfen und Mahnungen, in Angstgefühlen und Reumuth zu entfalten. Die Ursache dieses abweichenden Verhaltens liegt also darin, daß die Störung oder Hemmung des Gewissenstriebes immer von *innen* veranlaßt wird, daß seine Hemmung immer die Erfüllung eines anderen Triebes bedeutet, der das Uebergewicht erhalten hat. Wenn Jemand eine ihn dringend mahnende Pflicht verabsäumt, um einem Zug seines Herzens zu genügen, so geht die durch die Hemmung des Gewissenstriebes entstehende Unlust in der Lust unter, welche die Gestattung der Herzensneigung im Augenblick ihrer Erfüllung gewährt. Wenn aber dem Herzenstrieb ein äußeres Hinderniß erwächst, so bringt seine Hemmung nichts wie Unlust zu Wege, für die keine Compensation existirt.

Umgekehrt: wie die Hemmung des Gewissenstriebes im Moment der actuellen Hemmung nicht die höchste Unlust ergiebt, so seine Erfüllung nicht unbedingt die höchste Lust, wie es bei den anderen Trieben anzunehmen ist. Die Lust in der Erfüllung des Gewissenstriebes besteht einerseits (wie bei jeder Triebes-Erfüllung) in Belebung, Erwärmung, *Wohlgefühl*, andererseits, wenn eine zu überwindende Schwierigkeit vorlag oder weggeräumt wurde, durch die Uebereinstimmung mit der Centralstelle

des Wollens, an die der Gewissenstrieb sich zu wenden hatte, in Zufriedenheit. Beide Lustmomente können durch die mit der Erfüllung des Gewissenstriebes unter Umständen verbundenen Opfer an reellen Lebensgütern aber auf- und überwogen werden und gleichwohl kann ihm Folge geleistet werden. Es kann seine Erfüllung eintreten, weil die Nichterfüllung die Vollziehung der höchsten Unlust bedeuten würde. Der genauere Zusammenhang ist bereits vorher von mir erläutert und dahin zusammengefaßt worden (vergl. 11), daß das nackte Dasein, welches auf diese Weise entsteht, nicht als ein positives Glück, sondern als die mindere Unlust dem äußerst Unlustbringenden vorgezogen wird. Der Mensch befindet sich in solchem Fall — nur auf hohem ethischen Gebiet — in der Lage eines Mannes, der sich zu einer Anlage oder Ausgabe irgend welcher Art entschließt, indem er sich dabei sagt: wenn mir die Ausführung, der Vollzug auch keinen Nutzen schafft, so würde mir der Nichtvollzug doch den größten Schaden bringen. „Nutzen, Schaden, — welche Worte von gemeinem Klang für so hohe Dinge". Ja, aber gemein doch nur für den, der nicht zu dem in der Schale enthaltenen idealen Kern durchzudringen vermag. Oder ist es gemein, wenn die Bibel sagt: was nützte es mir, wenn ich die ganze Welt gewönne und litte doch Schaden an meiner Seele?

Grade an diesem Punkt hat die eudämonistische Theorie meistens Schiffbruch gelitten. Um den Grundsatz durchzuführen, daß beim Thun des Menschen die Unlust als etwas freiwillig Uebernommenes stets ausgeschlossen sei, wurde entweder die Schönheit der Tugend in überschwänglicher, sentimentaler Weise gefeiert oder ihre gebietende Würde gepriesen. Dadurch sollte dann für denjenigen, der in tugendhafter Entsagung die höchste (irdische) Lust seiner Pflicht opferte, die Rechnung dennoch zu Gunsten der Lust verschoben werden, welche er entweder in der Schönheit oder der gebietenden Würde der Tugend und in dem durch diese beiden Momente vermittelten Seelenfrieden zurückerhielt. Daß hierin eine erkünstelte Aufbauschung der in dem

Thun des Gewissenhaften oder Tugendhaften gelegenen Selbstbefriedigung zur Höhe wunschloser Glückseligkeit gelegen war, ist bereits oben (vergl. 11) berührt worden. Dieser künstlichen Aufbauschung gegenüber, die nur eine scheinbare Erklärung gewährt, erscheint jede andere Auslegung, selbst die des nichts weiter erklärenden kategorischen Imperativs der Pflicht, als gleichberechtigt. Die eudämonistische Theorie ist an dieser Stelle nur zu retten, wenn man einräumt, daß derjenige, der sein Glück seiner Pflicht opfert, um dem Widerspruch und damit der Vernichtung in seinem vernünftigen Lebenskern zu entgehen, nicht mehr aber auch nicht minder eudämonistisch handelt wie Jemand, der — um ein triviales Beispiel zu gebrauchen — sich zwar an einer Lieblingsspeise, da sie ihm nicht geboten wird, nicht zu ersättigen vermag, aber eine ihm nicht zusagende zurückweist und auch darin seinen Lustbedarf und seine Lust-Tendenz bethätigt.

17) In einem sehr merkwürdigen Verhältniß scheinbarer Gegensätzlichkeit bei wesensverwandter Aehnlichkeit steht zum Gewissen die Liebe. Während das, was sich als Gewissensvorgang im Menschen abspielt, durch seine eigenartige Natur sich von den anderen Trieben so auffällig unterscheidet, daß es ganz aus ihrer Reihe auszuscheiden scheint, bekundet das Liebesverlangen sich sofort als Trieb, ja als den Trieb der Triebe. Es bedarf erst eines aufklärenden Nachweises, um darzuthun, daß dem Gewissen als „einer inneren Veranlassung des Thuns" seine Stelle unter den Trieben zukommt, daß an ihm derselbe Maßstab anzulegen ist, an dem die anderen gemessen werden, daß für ihn dasselbe Gesetz von Lust und Unlust in Bezug auf Erfüllung und Hemmung Geltung hat wie bei den anderen Trieben, nur allerdings in einer eigenartigen, seiner ethischen Bedeutung entsprechenden Nuancirung. Bei dem Liebestrieb bedarf es eines solchen aufklärenden Nachweises nicht erst. Ihm ist seine Lust und sein Leid bei Erfüllung und Hemmung, seine von dem vernünftigen Selbstbewußtsein geschiedene Ursprungsstelle — le coeur ne raisonne pas, sagt Molière — sein Character als Leiden-

schaft zu unverkennbar in's Antlitz geschrieben, als daß seine Kraft sich nicht sofort als Triebkraft, als Kraft eines Triebes enthüllen sollte.

Andererseits scheint die Gewissenskraft rein menschlicher Natur und Eigenart zu sein. In dem Verhalten in der Thierwelt findet sich kein Beispiel, welches eine Analogie böte. Was in dieser Beziehung aufgeführt wird, beruht auf mangelnder Unterscheidung und Vermischung dessen, was grade den eigenartigsten Gehalt des Gewissensvorganges ausmacht. Wo die Grenzen einmal verwischt werden, ist es alsdann natürlich leicht, eine gemeinsame Grundlage zwischen dem Nicht-Zusammengehörigen herzustellen. Dagegen die Liebe, die Geschlechtsliebe scheint unbestritten in der ganzen belebten Schöpfung zu herrschen, unbestritten ihr Reich über Alles, was Geschlechtscharacter trägt, auszudehnen. Auch hier also ein scheinbarer Gegensatz — das Gewissen rein menschlich, die Liebe thiermenschlich — aber auch dieser Gegensatz ist nicht haltbar. Denn wie das Gewissen sich nur aus einem nur im Menschen möglichen, nur an ihm vorkommenden Thatbestand und Vorgang ableiten läßt (aus der Erfassung des Widerspruchs als Gegensatz zur Einheit des Lebens und Verarbeitung dieses Verhältnisses in Bezug auf das Mitgeschöpf zu Recht und Unrecht), so auch die Liebe in ihrem höchsten Aufschwung, der ohne die ganz eigenartige Erfassung des Eindrucks des Schönen von Seiten des Menschen nicht abzuleiten ist.

Die Speculation über Wesen, Bedeutung, über die sogenannte Metaphysik der Geschlechsliebe hat gelegentlich einen sehr hohen Flug genommen und zur Aufstellung von Gesichtspunkten geführt, von denen einige wenigstens hier Erwähnung finden mögen, da eine Trieblehre ohnehin nicht umhin kann zu dem mächtigsten und bedeutungsvollsten der Triebe Stellung zu nehmen. In ganz eigenthümlicher Weise hat der altbayrisch-katholische Philosoph Baader, den Varnhagen, der 1821 viel mit ihm in Teplitz verkehrte, in seinen „Denkwürdigkeiten“ als

einen „Haupt- und Grundphilosophen, Gnostiker, Mystiker und Theurgen, welcher in der deutschen Philosophie eine höchst merkwürdige Stellung einnahm“ bezeichnet*), eine „Analogie des Erkenntniß- und Zeugungstriebes“ durchzuführen versucht. Es geschah dies in einem kleinen Aufsatz, für den es damals (1821) noch Raum in einer Zeitschrift gab, welche sich als „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft“ bezeichnete.

Der Erkenntnißtrieb (meint Baader) geht auf nichts Anderes als auf Zeugung oder Gebärung, Aussprechen und Darstellen eines Wortes, Namens, Bildes und es ist das Wesen des erkennenden Gemüthes, daß es das in sich Gefundene oder Empfundene auch offenbare und ausspreche. Jene In-

---

*) Folgende interessante Characteristik Baaders aus der Feder der Varnhagens möge hier beiläufig noch eine Stelle finden, da sie mit Varnhagen'scher Meisterschaft treffend den Mann characterisirt, dessen improvisirender Geist trotz oder wegen seiner großen productiven Phantasiekraft und Weite der Conception zu einer eigentlichen Sammlung seiner ins Ungemessene schweifenden Gedanken-Ahnungen nie gelangte und dessen Leistung daher auch unter seinem Vermögen verblieb. „Schon seit dem Auftreten Kant's begleitete Baader alle Umwandlungen der deutschen Philosophie mit scharfer Achtsamkeit, mit störender Einrede, mit ergänzender Aushilfe, und niemals erschien er als Denker im Fehl; nie wurde er überflügelt und zurückgelassen; im Gegentheil war er meist voran und überlegen und hatte noch Kräfte zuzusetzen, wo die Andern längst erschöpft waren. Er hat Fichte, Schelling, Hegel gefaßt und eingesehen; dann aber sie stehen lassen und seinen eignen bestimmten, nie in seiner Richtung schwankenden Weg einsam fortgesetzt. Seine Wissenschaft ist die philosophische Geheimlehre, die mystische Philosophie oder Gnosis, die aus dem Christenthum entstanden ist und nach einer Seite durchaus mit dem Katholicismus übereinstimmt, der aber selbst mißtrauisch gegen sie ist, andrerseits mehr der jüdischen Ueberlieferung (Kabbalah) sich anschließt. Mit diesen geheimen Wissenschaften verband Baader die ganze Macht der philosophischen Speculation und Dialektik, wie sie der gewöhnlichen weltlichen Wissenschaft eigen ist. Er würde unter den Männern, die als weltwirkende berühmt sind, als Stern erster Größe leuchten, wenn seinen außerordentlichen Gaben nicht einige Hemmungen angehaftet hätten, welche dieselben gewaltsam niederhielten: sein Stolz, der ihn isolirte und ihn hinderte, in allgemeiner Bahn zu wandeln, und eine Leichtgläubigkeit, die in höheren Dingen sich das Wunderbare allzuleicht aufbinden läßt und in Dingen des gewöhnlichen Lebens das Gemeine — hierin der Altbayer“.

wohnung und Einfassung oder Einbildung ist jedesmal genuß- oder lustgebend, und welcher Art die Lust ist, die das Durchschauen und Erkennen gewährt, darüber giebt der biblische Satz „er erkannte sein Weib“ die richtigste Weisung. Das active Streben und Einbilden des Höheren gegen das Niedere, um dasselbe zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu sein, wie der Mann das Weib begründet, ist eigentlich nur das Streben, mit demselben und durch dasselbe sich zu spiegeln, zu verherrlichen und zu umkleiden. Doppelgeschlechtlich, wie die Zeugungskraft, ist darum auch die Erkenntnißkraft; denn der Geist ist doch actu selbst überall nichts als Sucht nach dem Fleische, in welchem er sich finde und empfinde, indem er in Freude des Wachsthums aufgehe, durch welches er sich bildend und gestaltend verherrliche. Und das Fleisch ist überall nichts als Sehnen und Gelüst nach seinem immer schwangeren, gleichsam im Sude aufwallenden Geist, damit dieser es belebe, durchdringend sich in ihm offenbare und es so in und zu sich erhebe. Aus dieser Androgynenlust geht Alles hervor, was lebt und leibt. Sie ist die geheime, undurchdringliche, magische Werkstätte alles Lebens, das geheime Ehebett, dessen Reinhaltung das selige und gesunde Leben gebiert, wie es denn von Weisen und Thoren aller Zeiten anerkannt worden ist, daß Religion und Liebe eine und dieselbe Wurzel haben. Und jeder Mensch (so schließt der Aufsatz) kann in seinem Busen die Bemerkung machen, daß das Gemüth des Menschen, wie er dermalen sich findet, dem göttlichen und dem ungöttlichen Zeugungstriebe zugleich offen steht und dem einen sich nicht überlassen kann, ohne den anderen in sich wenigstens würgen oder schlachten zu lassen, kurz daß es keinen Menschen giebt, der nicht entweder selbst Priester oder Pfaffe ist oder aber eines Priesters oder Pfaffen bedarf.

Dem Baader'schen hochfliegenden naturphilosophischen Mysticismus gegenüber nimmt sich Schleiermacher's in einen viel engeren Rahmen eingespannte Liebes-Metaphysik fast idyllisch aus. Sie ist gleichsam die dialektische Essenz einer Schäferstunde. Aber der Schleiermacher'sche Gedankengang, der mit so viel Feinsinnigkeit und Wärme gepaart ist, ist gleichwohl immer beachtenswerth und anziehend. Seine „Vertraute Briefe über die Lucinde“, die er 1800 anonym erscheinen ließ, sind sowohl des Verfassers wegen, der sich in ihnen am ungezwungensten gehen ließ, wie des Themas wegen von dauernder Bedeutung, obwohl sie unter seinen Schriften aus naheliegenden Gründen am wenigsten genannt zu werden pflegen*).

*) Vgl. Anm. 1.

Die eigentliche Tendenz der vertrauten Briefe ist in einem gewissen Sinn auf eine Heiligsprechung der Sinnlichkeit gerichtet. Freilich ist dieselbe dabei vorweg in eine stark verklärende Beleuchtung gerückt, nämlich so, daß sie nur die Ausstrahlung der seelischen Gemeinschaft ist, welche als der Kernpunkt der Liebe hingestellt wird, auf den Alles ankommt. Aber immerhin wird der sinnliche Proceß mit Einschluß der „sogenannten schönsten Situation" doch auch auf diese Weise eines glorienhaften Heiligenscheins theilhaftig. Es wird ihm wie der Liebe selbst ein „erhabener mystischer Gedanke" zugesprochen. Es kommt Schleiermacher weniger darauf an, diesen „mystischen Gedanken" tiefer zu begründen und zu erläutern als ihn zu betonen. Denen gegenüber zu betonen, die befangen in „der gemeinen Bücher- und Gesellschafts-Moral" die Unverständigen oder die Prüden darstellen.

Schleiermacher's Speculation über die Liebe hat mit dem „heiligen Stand der Ehe" nichts zu schaffen, wie er denn auch das Liebespaar nirgends als Eltern, in Verhältniß zur Nachkommenschaft u. s. w. in's Auge faßt, sondern von der ganzen Bedeutung dieses Verhältnisses und allem, was damit verknüpft ist, absieht. Es handelt sich bei ihm eben nur um die Liebe an sich, um den Eros, der rein im eignen Licht erstrahlend, d. h. rein von der geliebten Persönlichkeit ausgehend, eine Anziehungskraft ausübt und von Herz zu Herz, von Sinn zu Sinn, die Brücke schlägt*) nur um das was er schafft, wirkt

*) Nicht in Berücksichtigung treten also dabei diejenigen Momente der Sympathie, der Anziehungskraft, der Anhänglichkeit u. s. w., die während des Zusammenlebens der Geschlechter durch dasselbe erst hinzuerworben werden, die demnach nicht eigentlich von der Person ausgehen (oder nur theilweise), sondern auf sie übertragen werden, die also nicht eigentlich persönlicher, sondern sachlicher Natur sind. Die bloße Thatsache des Zusammenlebens mit ihrer Macht der Gewöhnung, ihrer Macht der Interessen, ihrer Verflechtung von Sorgen und Freuden, mit ihrer Gemeinsamkeit des Lebensinhalts, gemeinsamen Anstrengungen, gegenseitigen Hilfeleistungen, gegenseitigem Vertrauen u. s. w. erzeugt diesen Sympathie- oder Liebes-

und bedeutet. Nicht ohne Feinheit behandelt Eleonore in den „Vertrauten Briefen“ die aus dem ehelichen und elterlichen Stand stammende Wesenseigenthümlichkeit eines verbundenen Menschenpaares, ohne ihren specifischen Werth zu verringern, als etwas dem Eros Fremdartiges, als etwas, von dem er nichts zu borgen braucht, dem er in absoluter Selbständigkeit gegenübersteht. Sie will nichts wissen von der „wunderlichen Ketzerei“, daß „das schöne Band der Liebe sich erst dann in das heiligere einer wahren Ehe verwandele, wenn die Liebenden sich als Vater und Mutter begrüßen. Auch im Uebermaß der schönsten und würdigsten Freude sollte Niemand so etwas sagen“. Und den hohen Schwung, das transcendente Wesen der Eros-Liebe trennt sie von der sorglichen, hegenden, pflegenden „Gemüthlichkeit“, wie sie in der Ehe, an die Bedürftigkeit des armen Menschen anknüpfend, zu Nutz und Frommen beider Theile sich zu gestalten pflegt, indem sie sagt: „Die erste Freude der Liebe weiß von gar keiner Sorge, das ist die bräutliche Ruhe, in der sie einander nur sehen in ihrer göttlichen Unverletzlichkeit und Unsterblichkeit. Wenn aber die äußere Welt ihnen wieder aufgeht und jeder Acht hat für den Anderen, daß sie ihn nicht unangenehm berühre, dann entstehen alle Gefühle, welche die Liebe zur Ehe machen, denn alle Sorge ist väterlich und mütterlich“.

18) Bei Schleiermacher fällt, wie schon hervorgehoben, der Schwerpunkt der Liebe in die Seelengemeinschaft, der er dadurch eine tiefere Beziehung zu leihen versucht, daß er das so gefaßte Gefühl an die Menschheit anknüpft: „Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der

---

Zusammenhang, dessen sittliche Tragweite für den Einzelnen wie für Familie, Gemeinde und Staat von der größten und unzweifelhaftesten Bedeutung ist. Bei Schleiermacher handelt es sich aber nicht um *das* Gefühl, das als *Frucht* des Zusammenlebens aus demselben erst hervorwächst, sondern um dasjenige, welches das Zusammenleben *aus sich* heraus erzeugt, also um das selbständige, selbstschöpferische Liebesgefühl, welches auf der Summe der persönlichen Anziehungskräfte und *nur* auf diesen ruht.

Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen"*). Dieser Gedanke tritt auch in Schleiermacher's „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" hervor, indem er dort der Liebe der Geliebten die Liebe des Universums gegenüberstellt, mit welchem sich das Ich ebenso Eins fühle wie mit seinem geschlechtlichen Widerpart.

Ist aber Seelengemeinschaft überhaupt wohl als eine erschöpfende und glückliche Formulirung dessen anzusehen, was das weltbeherrschende Gefühl im Innersten in sich trägt? Läßt sich eine Symptomenlehre des Gefühls aus diesem Inhalt, wenn nichts anderes zu ihm tritt, entwickeln? Schleiermacher wird der ausschlaggebenden Bedeutung, die auf der Seite des Sinnenlebens liegt, doch nur mangelhaft gerecht, wenn er sie „als das letzte und schönste Siegel der Vereinigung" bezeichnet. Damit ist viel und doch wiederum zu wenig gesagt. Viel, einer zimperlichen, engbrüstigen oder übervergeistigten Auffassung gegenüber und das war, worauf es Schleiermacher ankam — denn der geschlechtliche Act war nunmehr als „Siegel" der Seelengemeinschaft auf eine hohe Stufe, gewissermaßen in den seelischen Adelsstand erhoben worden. Dadurch war er jedem Anschein einer niedrigen Nothdurft, jeder Verwechslung mit bloßer physischer Lustbegier entrückt. Und doch wiederum zu wenig — denn die gewählte Bezeichnung verbindet nur scheinbar und formell, was innerlich auf einen so engen Zusammenhang, wie er durch die Bezeichnung angedeutet ist, gar nicht angelegt ist. Eine Besiegelung, bildlich genommen, schließt einen Vorgang in dessen Sinn und Wesen ab. Sie kann denselben, ihn energisch zusammenfassend, noch verdeutlichend erhöhen, aber sie bringt kein neues Moment hinzu. Nur indem sie dies nicht thut, besiegelt sie d. h. bestätigt sie, was schon da war.

Wie kommt nun eine seelische Gemeinschaft, eine „unendliche Uebereinstimmung der Geister", die zwei Menschen im

*) Vertraute Briefe. Sechster Brief.

„Sinnen, Denken und Handeln“ in sich finden, wenn sie dasselbe „bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen“ zu einem Siegel, das ein ganz anderes Gepräge aufweist? Warum, wenn die geschlechtliche Gemeinschaft als Siegel nur bestätigend wiederholt, was in der „unendlichen Uebereinstimmung der Geister“ schon enthalten war, ist diese gleichwohl ohne jene für den Liebenden eine Qual des Tantalus, die ihn zu Grunde richtet? Wie geht es zu, daß er im Besitz des Wesentlichen, das er in der seelischen Gemeinschaft ja schon besitzt, gleichwohl verschmachtet, als ob ihm ein absolut Wesentliches vorenthalten würde? Das fehlende „Siegel“ kann ja die Seelengemeinschaft nicht zu Nichte machen. Und wo nur diese den Inhalt bildet, wie es in einem hochgesteigerten Freundschaftsverhältniß oder unter Geschwistern der Fall sein kann, bedarf dieselbe ja auch keiner Ergänzung oder bestätigenden Besiegelung in diesem Sinn. Hier ist also ein offenbarer hiatus vorhanden. Die zu einseitig und zu stark accentuirte Betonung des Seelischen bringt die sinnliche Seite der Liebesvereinigung um ihre selbständige Bedeutung und läßt ihr als Siegel eines Anderen nur eine abgeleitete zukommen.

Bedeutungsvoll durch die innige Verknüpfung der Liebe mit dem Wesen der Schönheit und dem Versuch diese aus der Ideewelt abzuleiten, steht Plato's tiefsinnige Mythendichtung vom Eros da. Die irdische Liebe wird als eine Verzückung, deren Gegenstand das Schöne ist, erfaßt, diese Verzückung selbst aber als die sehnende und in der Sehnsucht sich entzündende Erinnerung der Seele an die früher geschaute Schönheitsidee gedeutet. In ihrem vorirdischen Sein, in einer intelligiblen, göttlichen Welt, fand die Seele nach Plato sich umgeben von den Ideen der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Besonnenheit u. s. w. und unter ihnen von der glänzendsten, der Schönheit, deren Abbild in dieser irdischen Welt uns umschwebt, wenn an einem schönen Körper sich der Eros entzündet. Weil aber in dem einzelnen Schönen nur der Abglanz der Schönheitsidee sich offenbart, die also von dem Liebenden ergriffen wird, so erhebt

dieser sich dazu, ein Liebhaber aller schönen Gestalt zu werden, von dem Einzelnen sich zum Allgemeinen zu wenden, von der Versinnlichung der Schönheit zu ihrem Inbegriff, der seelisch-sittlichen Schönheit, von der Form zur Idee, die in den Wissenschaften ihren Ausdruck findet. So ist das Wesen der Liebe und die Aufgabe der Liebenden gemeinsam dem ewigen Leben im Reich der Ideen zuzustreben. Der Zeugungstrieb, der im Eros waltet, bethätigt sich auf seiner höchsten Stufe in der nur in Gemeinsamkeit möglichen Erhebung zur Welt der Ideen, zum Reich der Unsterblichkeit, der die Seele zustrebt, weil es ihr Wesen ist, unsterblich zu sein.

So vereinigt sich in dieser Auffassung Vieles, was der Liebe den bedeutungsvollsten metaphysischen Hintergrund verleiht und ihr gleichwohl den vollen Anspruch sinnlicher Erotik beläßt. Nach Plato ist die Liebe als ein Werben um die Schönheit das Göttliche im Menschen, denn sie stammt aus der Welt der Ideen; sie ist Trunkenheit, aber eine Trunkenheit göttlichen Nektars; erzeugt im Rausch, aber im Rausch feuriger Begeisterung, deren Gegenstand die Schönheit ist.

In der That läßt sich wohl, auch ohne den Ikarus-Flug zur Welt der Ideen zu unternehmen, nachweisen, daß in gewissem Sinn der wahre Eros untrennbar mit dem Schönheits-Eindruck verbunden ist und nur in ihr und durch sie zur vollen Entfaltung seines Wesens gelangt. Unter Schönheits-Eindruck läßt sich, wenn man eine alle Subjectivität in sich aufnehmende Meinung und Bedeutung mit „schön" verbindet und diese zu Grunde legt, der Eindruck von allem Anziehenden und Ansprechenden verstehen, welches uns in der Erscheinung, d. h. in der versinnlichten Form zu Theil wird. Sein äußerster Gegensatz ist das Abstoßende. Schön wird auf diese Weise zu einer General-Bezeichnung für alle Eindrücke, in denen das Moment des Anziehenden sich geltend macht und für alle Erscheinungsformen, denen für das empfindende Subject dieser Eindruck anhaftet, und in diesem Sinn ist in der weiteren Ausführung von ihm hier

die Rede. Auch ein gutherziger, froher oder ein ehrlicher, biederer Gesichtsausdruck hat in diesem Sinn für den, der sich von demselben angezogen, von ihm angenehm berührt fühlt, sein Stück Schönheit. Man hört freilich oft genug sagen: „er ist gar nicht schön, aber er sieht so gutherzig oder so treu aus, u. s. w.“ und dies hat ja insofern auch einen guten Sinn, als dann das Gesicht oder der Kopf, als Ganzes betrachtet, dem Gesichtsausdruck als einen Theil desselben gegenüber zu stehen kommt. Sind nun Gesichtstheile vorhanden, welche durch Form, Farbe oder dergl. abstoßend wirken, so kann der anziehende Gesichtsausdruck allein natürlich keine auf das Ganze bezogene Schönheit, d. h. anziehende Gesammtsumme ergeben. Aber an sich steuert auch der, gewisse moralische Qualitäten offenbarende Gesichtsausdruck, sofern er anziehend wirkt, jedesmal sein Theil zu der anziehenden Gesammtsumme des Eindrucks bei, er vollendet damit das subjective Schönheitsbild durch etwas, was von ihm ausgehend, als schön, d. h. als sympathisch in der Erscheinung empfunden wird. Eine „schöne Seele“ ist dagegen, streng genommen, nur ein übertragener Ausdruck, weil die Seele als solche außerhalb der Erscheinung liegt.

Von jedem im Bereich der Versinnlichung auf uns wirkenden Eindruck (mit Ausnahme der directen Lust- oder Unlusterregung beim Riechen, Schmecken, Wärme- oder Kälte-Empfindung) gilt, daß seine anziehende oder abstoßende Qualität, also auch sein Schönheits-Moment, abhängig ist von dem Durchscheinen eines geistigen Princips und nicht ohne dies besteht. Nur weil das sinnlich Wahrgenommene etwas bedeutet oder, wie gleich hinzuzufügen ist, etwas zu bedeuten scheint — und dieser Schein kann allerdings rein von dem Wahrnehmenden ausgehen — was uns in irgend einer Weise, geistig genommen, anmuthet, wird es von uns als schön empfunden. Selbst der dem reinen Formenbereich angehörige Schönheits-Eindruck, der eingeschränkt auf Proportions- und Maßverhältnisse diesen ein selbständiges Wesen beizulegen scheint, erfaßt in denselben doch nur die Wiederspiegelung oder

die Verknüpfung mit der Bedeutung von Lebensvorgängen. Sehr mit Recht sagt Lotze in seiner „Geschichte der Aesthetik in Deutschland“: „Welchen Sinn hätte es, daß unser Gemüth durch ein Spiel von Formen beseligt würde, die ihre Macht nicht dem verdankten, daß sie den Rhythmus des Lebens der Wirklichkeit abspiegeln?“

Kein auf Wahrnehmung beruhender sinnlicher Eindruck läßt sich außerhalb einer geistigen Beziehung, die er verkörpert oder zu verkörpern scheint, als schön erfassen. Daß er, losgelöst von einer solchen Beziehung, für sich als schön bestehen und solchergestalt etwas bedeuten könne, hieße ungefähr so viel, als wenn man behaupten wollte, daß man ohne Nerven Lust oder Schmerz empfinden könne.

Die Auffassung des sinnlich Wahrgenommenen, sinnlich Erscheinenden als schön (oder häßlich) beruht darauf, daß das Körperliche (im weiteren Sinne, d. h. das Sinnenobject) stets von uns als Geberde des Geistes betrachtet wird. Damit ist nicht gesagt, daß es dies in jedem einzelnen Fall ist. Aber der einzelne Fall verschwindet für unsere Auffassung gegenüber der Regel, gegenüber der gesetzmäßigen Erscheinung. Die Ausnahme muß als solche erst nachgewiesen und legitimirt werden. Von vornherein wird, bis dies geschehen, der Eindruck sich stets nach dem unverrückbaren Maßstab des sinnlich Wahrnehmbaren als einer Geberdensprache des Geistes gestalten.

19) Diese Geberdensprache tritt uns am unverkennbarsten und zwingendsten in der körperlichen Action entgegen. In tausendfachen Formen, in einer unendlich nuancirten Ausdrucksweise, in jedem Lächeln, in jeder schmerzlichen Geste, jeder Zornesfalte, jeder Mundbewegung, in dem gesammten complicirten Linien- und Geberdenspiel, welche das Gebiet der Mimik und Physiognomik bildet, verkündet sie Gefühle und Empfindungen, verkörpert sie geistigen Inhalt. Selbst die Art und Weise dieser Verkörperung, ihre Vollständigkeit oder Unvollständigkeit, ihre Schnelligkeit oder Langsamkeit, ihre Leichtigkeit oder Schwer-

fälligkeit, ihre zartere oder gröbere Textur — bildet abermals lediglich ein Spiegelbild des seelischen Inhalts, der selbst, wo die Geberdensprache versagt oder unbeholfen und mangelhaft ausfällt, darin nur sich selbst, seine eigene Unbeholfenheit u. s. w. characteristisch ausdrückt.

Wenn allemal richtig combinirt und geschlossen würde, so würde in allen Fällen, wo diese bewegliche Liniensprache der Mimik und Physiognomik nicht absichtlich gefälscht oder unterdrückt wird, oder aus mechanischen Ursachen (Alter, Lähmung) gehemmt ist, aus derselben ein sicherer Rückschluß auf das durch dieselbe zum Ausdruck gelangende Seelenbild statthaft sein. So unfehlbar wie eine gewisse Bewegung der Mundwinkel, ein gewisses Muskelspiel Freude und innere Befriedigung ausdrückt, so unfehlbar wie eine andere Kummer und Niedergeschlagenheit anzeigt (wobei selbst die Fälschung: das erzwungene Lächeln, der erheuchelte Schmerz leicht entdeckt werden), so unfehlbar würde der Ausdruck der gesammten mimisch-physiognomischen Liniensprache uns das Seelenbild enthüllen. Dem steht nur im Wege, daß einerseits hemmende Momente (absichtlicher oder unabsichtlicher Natur) vorhanden sein können und daß andererseits der Rückschluß durch die vielen zu berücksichtigenden Einzelheiten erschwert wird. An und für sich aber ist die Sprache der körperlichen Action der treue Interpret des Seelischen, dessen Verständniß sie in der unzweifelhaftesten Weise aufschließt. Die Gesticulation — im weitesten Sinn des Wortes — ist eben eine unmittelbare plastische Mittheilung eines Seelischen, das Alles in sie hineinlegt, was seine Wesensbeschaffenheit eigenthümlich characterisirt. Wie die Lautsprache unmittelbar den Gedanken, das Gefühl verlautbaren läßt, so theilt die Geberdensprache (mit Einschluß von Mienenspiel u. s. w.), die theils der Vorläufer, theils der Begleiter der Geberdensprache ist, Gedanken und Gefühle unmittelbar plastisch mit.

Als eine solche plastische Mittheilung eines Seelischen können auch Klang und Farbe in ihrem Gestaltwechsel gelten.

Die Klangmodificationen des Stimmorgans vom kosenden Flüsterlaut bis zum heiseren Gekrächze der Leidenschaft, von dem donnergleich dröhnenden Ausbruch äußersten Ingrimms bis zum Zittern der Stimme im Affect der Angst, die Röthe der Freude oder der Gesundheit, das Erbleichen vor Schreck oder Kummer, der fahlgelbliche Gesichtston bei nagenden Gemüthseindrücken, bilden mit ihren tausendfachen Ton- und Farbenschattirungen eine unendliche Stufenleiter plastischer Mittheilungen eines zu Grunde liegenden Seelischen. Daß als ein solches auch die Gesundheit aufgeführt, daß sie also in geistiger Bedeutung genommen wird, während sie doch gewöhnlich nur als ein Beschaffensein, welches eine ungestörte Functionsverrichtung ermöglicht, angesehen wird, bedarf vielleicht einer Erläuterung. Gesundheit ist hier von mir in dem Sinn genommen, wie man vom Alter als einer Krankheit spricht, ein Vergleich, der auch für das sogenannte gesunde Alter seine Geltung behält, weil auch in ihm die Functionsverrichtungen einer fortschreitenden normalen Einschränkung, Abstumpfung und Verdumpfung unterliegen In diesem Sinn ist Gesundheit untrennbar von und in der That wesentlich dasselbe wie Jugendlichkeit. Sie ist aber nicht sowohl die Jugend, zeitlich genommen, als was sich wie eine thaufrische Blüthe der in ihr wirksamen Lebenskräfte aus ihr emporhebt.

Fesselt dich die Jugendblüthe,
Diese liebliche Gestalt u. s. w.

singt Goethe in diesem Sinn.

Viel verwickelter würde sich das Problem gestalten, viel unsicherer die Antwort ausfallen, wenn wir an Stelle der körperlichen Action in diesem weitesten Sinn und das, was aus ihr hervorgeht, die feststehende Form und weiterhin den Stoff in seiner besonderen Eigenart vornehmen und nun untersuchen wollten, ob sie ebenfalls als plastische Mittheilung eines Seelischen anzusehen seien. Mit anderen Worten, wenn wir z. B. die Frage aufwürfen, ob die Stimme — nicht in ihrer durch Erregung hervorgebrachten Klangmodification — sondern in ihrer be-

sonderen, von Erregung unabhängigen Tonlage und Klangfarbe die plastische Mittheilung eines Seelischen sei, ob der Knochenbau, die Form der Finger oder der gesammten Hand oder des Fußes, der Nase, der Lippen, der Ohren, die Stellung der Augen u. s. w., um nur die am auffälligsten sich kennzeichnenden Gliedmaßen aufzuzählen, ob endlich Wuchs, Farbe, Weiche oder Härte der Textur der Gewebe u. s. w. in ähnlichem Sinne aufzufassen seien. Auf diesem Untersuchungsfeld hat, wenn man von der Phrenologie absieht, die ihre Behauptungen auf Erfahrungsbeweise stützen zu können meint, die ihr allerdings von anderer Seite, der sie nur als Pseudowissenschaft gilt, bestritten werden, die symbolisirende Auslegung sich besonders thätig erwiesen. Die naturphilosophische Richtung begünstigte diese Neigung, zu der das äußerst verwickelte Problem, dem mit der exacten Forschung so schwer beizukommen ist, ohnehin verlocken mußte. Und so ist denn in Carus' „Symbolik der menschlichen Gestalt“ und ähnlichen Schriften ein reiches Material zusammengetragen worden, um die Auslegung der Gestaltformen als plastische Mittheilung eines Seelischen in mannigfachster Weise zu begründen.

Wenn man nun wirklich die Möglichkeit — nicht mehr — zugeben wollte, daß alles sinnlich Erscheinende Ausdruck eines in ihm sich ausprägenden Gestaltungs-Princips sei, falls demselben nicht durch Eingriffe irgend welcher Art Hemmungen bereitet würden*), wenn man in diesem Sinn also ebenfalls als möglich zugeben wollte, daß unter Umständen in gewissen Fällen das Gestaltungs-Princip in Form und Bewegung eine vollständige, d. h. in jeder Einzelheit vorhandene Ausprägung erhalten könnte, so würde doch zweierlei festzuhalten sein. Einerseits, daß die Ausprägung in der That vorhanden sein könnte, ohne gleichwohl für unser Verständniß, wie es durchschnittlich

*) Bei Hemmungen wird das sinnlich Erscheinende statt zum Ausdruck des Gestaltungsprincips zum Ausdruck des Hemmenden werden.

beschaffen ist, eine lesbare Schrift vorzustellen, andererseits, daß sie vorhanden sein könnte, ohne sich auf den individuellen Inhalt zu beziehen, d. h. ohne in jedem Fall das Individuum wiederzuspiegeln.

Was die erste Einschränkung betrifft, so wird sie sehr eigenthümlich dadurch belegt, daß die Handschrift bekanntlich eine plastische Mittheilung des gesammten Characterbildes des Menschen darstellt. Die Thatsache selbst ist fast zur Evidenz durch einzelne Handschriftkundige (namentlich durch den s. Z. in Leipzig lebenden Herrn Henze, der in seiner Specialität nicht wieder erreicht worden ist) bewiesen. Sie ist oft bezweifelt worden und mit anscheinendem Recht, denn schon die mechanische Dressur, die sich im Unterricht geltend macht, sollte durchaus nicht vermuthen lassen, daß die Handschrift trotzdem einen absolut untrüglichen Abdruck des inneren Wesens der Persönlichkeit liefert, die sich mittelst derselben, ohne es zu wissen und ohne es ändern zu können, fortwährend und zwar mit photographischer Treue selbst porträtirt. Die Thatsache scheint gleichwohl unbestreitbar zu sein. Aber sie wird nur von dem kundigen Auge im einzelnen Fall erkannt und ein solches scheint nur als ganz besondere, ausnahmsweise Naturbegabung vorzukommen. Es ist hier also zwar die Ausprägung eines Gestaltungsprincips, aber keine lesbare Schrift vorhanden. Andererseits kann aber auch diese vorhanden sein und doch würde damit noch kein unbedingter Rückschluß auf das Individuum gerechtfertigt sein. Dem steht besonders die Vererbung (aber auch andere Hemmungseinflüsse) entgegen. Wenn ein Jahrhunderte lang fortgesetzter knechtender Druck den Character einer Rasse in einer bestimmten Richtung beeinflußte, so könnte diese Characterbeeinflussung sich wiederum in eine gewisse Geberden- und Formensprache übersetzen. Die Folge würde sein, daß dieser Gestaltausdruck sich durch Vererbung lange noch erhalten könnte, nachdem der Character — in Folge geänderter Verhältnisse — derselben Beeinflussung nicht mehr unterläge und eine ganz andere Entwicklung eingeschlagen

hätte. In diesem Fall würde also die Form als Ausdruck eines innerlichen Gestaltungsprincips zwar vorhanden sein, dies selbst aber nicht mehr in dem abgeschlossenen Inhalt eines bestimmten Individuums zu suchen sein, sondern zurückdatirt werden müssen. Die Form wäre zwar immer noch die Wirkung eines inneren Vorgangs, aber, auf das Individuum bezogen, nur die Nachwirkung eines solchen. Wenn Lavater in den „physiognomischen Fragmenten" ausrief: „O ihr Fürsten! wenn ihr eure Minister wählt, so seht vor Allem ihre Nasen an", so hatte er nicht bedacht, daß auch die Form der Nasen erblichen Einflüssen unterliegt.

20) Als Ergebniß unserer Untersuchung stellt sich also heraus, daß — abgesehen vom Auge*) — nur die körperliche Action in dem oben angegebenen weiten Sinn ein unzweideutiges Durchscheinen eines innerlichen Lebensvorganges, eine plastische Mittheilung desselben ermöglicht. Form und Stoff, Linearzeichnung und Habitus dagegen gestatten — selbst die Möglichkeit zugegeben, daß sie jedesmal als Schriftsprache eines geistigen Princips aufzufassen und daß sie (anders als durch bloße symbolisirende Ausdeutung) zu entziffern seinen — einen sicheren Rückschluß auf den individuellen Lebensinhalt nicht. Auch Glogau (a. a. O. I, 34) bemerkt: „Es bleibt zum mindesten zweifelhaft und läßt eine dogmatische Behauptung nicht zu, wieweit das

*) Das Auge nimmt eine eigenthümliche Mittelstellung ein. Weniger poetisch aber sachlich in gewisser Beziehung vielleicht noch zutreffender als die Bezeichnung desselben als Spiegel der Seele wäre die eines Gucklochs der Seele. Spiegel der Seele ist nach der hier festgehaltenen Auffassung sehr Vieles, die Spiegelung mittelst des Auges ist aber eine derartig aparte, daß das Material, das Instrument der Spiegelung und dieser Act selbst gänzlich zurück-, das Gespiegelte, das Seelische, dagegen durchaus vortritt. Die plastische Mittheilung als solche und für sich genommen ist daher hier in ihrer Wirkung am schwächsten. Das Seelische — soweit solches vorhanden — scheint mittelst des Blicks aus dem Auge direct hervorzuschweben, resp. ruft einen dem entsprechenden Eindruck hervor.

Aeußere als Anzeichen eines Inneren gedeutet zu werden mit Recht verlangen darf".

Dieser Umstand berührt nun allerdings den Eindruck, den der Wahrnehmende in Bezug auf schön oder unschön davonträgt, in keiner Weise. Dieser kann die Geberdensprache, auch wo aus den angeführten Gründen der geistige Kern, das Wesen der Individualität sich nicht in ihr ausspricht, doch nicht anders lesen als sie vor ihm aufgeschlagen liegt. Dies Lesen macht aber eben den Eindruck von schön oder unschön aus. Er kann von einer unschönen, abstoßenden Außenseite — abstoßend dadurch, daß sie ein abstoßendes geistiges Princip zu verkörpern scheint — doch immer nur den Eindruck des Unschönen erhalten, wenn er auch zehnmal weiß, daß der mit dieser unpassenden Geberdensprache Begabte einen von derselben durchaus abweichenden Complex von Eigenschaften in sich vereinigt.

Die Handschrift der Natur läßt sich nicht dadurch stumm und todt machen, daß sie (durch Vererbung und sonstige in den Entwicklungsproceß eingreifende Einflüsse) gelegentlich in Bezug auf den Einzelnen an einer falschen Stelle auftritt. Sie redet immer in der zwingendsten und überzeugendsten Weise. Um so mehr ist aber dies der Fall, als wir sehr häufig ihr unsere eigene, auf Association von Eindrücken ruhende Auffassung unterlegen.

Ob goldblondes Haar und blaue Augen freundliche, aufgeschlossene Gemüthsart, dunkles Haar und dunkle Augen leidenschaftliches Wesen, ob ein kleiner Fuß und kleine Hand Zierlichkeit des geistigen Wesens, plumpe runde Finger materialistische Strebungen, lange schmale Geistigkeit wirklich verkünden, kann fraglich erscheinen. Aber der Schein, daß dem so sei, kann ihnen durch die Vergesellschaftung von Eindrücken sehr leicht in unserer Auffassung erstehen.

Warum scheinen ein kleiner Fuß und eine kleine Hand ein zierliches Wesen der Person, der sie angehören, auszusprechen? Der erstere gewährt nur einen wenig Raum einnehmenden,

schmalen Stützpunkt, so daß er die Vorstellung erweckt, daß die Person, die auf ihm ruht, keine schwere Last darstellt. Sie scheint befähigt zu sein, leicht dahin zu schweben. Die zweite deutet durch ihren geringen Umfang als Greiforgan darauf hin, daß ihr übergreifende und um sich greifende, also gewaltthätige Neigungen und die Kraft dazu fern liegen. Abhängig ist aber auch dieser Eindruck wieder von den Maßverhältnissen. Eine Kleinheit des Fußes, welche demselben kaum noch die Möglichkeit beläßt, als Stützpunkt zu dienen, eine Kleinheit der Hand, welche sie als Greiforgan untauglich erscheinen läßt, rufen statt den Eindruck der Zierlichkeit den der Verkümmerung hervor. Lichtes Haar und blaue Augen associiren wir mit dem Eindruck von hellem unbewölkten Himmelsblau, dunkles Haar und Augen mit dem Eindruck der Nacht oder des dunkel verhangenen, gewitterdrohenden Himmels. Farbige Völker, denen Schwarz die Normalfarbe bedeutet, vergesellschaften damit wieder andere Eindrücke. Das Stumpfnäschen muthet deshalb so munter an, weil es gewissermaßen eine Sprunglinie beschreibt und auf diese Art einen Impuls zu munterer Bewegung plastisch darstellt, in ähnlicher Weise lassen sich mit der krummen und der gradlinig verlaufenden Nasenform die entsprechenden Eindrücke seelischer Art verknüpfen, denen wir selbst unterliegen, wenn wir uns zusammenkrümmen oder andererseits grade und stolz emporrichten. Bei der sogenannten materialistischen und psychischen Handform fällt für den Eindruck abermals entscheidend ins Gewicht, daß die erstere in Folge ihrer ganzen Structurverhältnisse für das Greifen und Festhalten, die andere für die mehr psychische Action des Deutens und Zeigens veranlagt zu sein scheint. Die Hand hat ja beiden Functionen zu entsprechen, mittelst der zweiten redet sie aber und tritt also als ausführendes Organ in unmittelbarste Beziehung zum rein Geistigen.

Genug der Beispiele. Sie belegen, daß das sinnlich Wahrgenommene sich uns immer als Geberdensprache eines inneren Princips präsentirt und daß es für diesen Hergang, dem wir

nicht entgehen können, nur wenig ausmacht, ob der thatsächliche Sachverhalt in Bezug auf den Träger der Geberdensprache, das Individuum, dem Eindruck, den wir davon tragen, entspricht oder nicht. Von Gewicht und zwar von dem entscheidendsten wird dieser Umstand aber für das Liebesgefühl. Der Gegenstand desselben ist ja kein Schau- sondern — sit venia verbo! ein Kaugericht, das in seinem ganzen Bestande erfaßt und seelisch-sinnlich assimilirt werden soll. Hier hat also auch der Eindruck der Schönheit nur dann volle Bedeutung, wenn sie sich als Ausdruck eines Innerlichen mit dem Innerlichen grade dieses Individuums, dem sie aufgeprägt ist, deckt. Von dieser Bewahrheitung absehen könnte nur etwa Einer, der sein Gefühl unter einen ausschließlich ästhetischen Gesichtspunkt rückte. Ihm würde das Vorhandensein des schönen Scheins genügen, weil er nichts Weiteres als diesen sucht und er das Individuum gewissermaßen nur als Träger des schönen Scheins ehrt und begehrt. Der Liebesempfindung aber, die aus der Tiefe der Natur hervorbricht, ist es um einen anderen Erwerb und um eine andere Sättigung als um eine an einem bloßen ästhetischen Schein zu thun.

Etwas ganz Anderes als von der Bewahrheitung des empfangenen schönen Eindrucks durch die in dem geliebten Gegenstand vorhandene Wirklichkeit mit Bewußtsein absehen und dieselbe als nebensächlich streichen, ist aber natürlich sich über die Bewahrheitung unabsichtlich und unbewußt täuschen. Und daß zu dieser Täuschung die Liebenden der Natur der Sache nach sehr geneigt sind, belegt die Erfahrung und die erfahrene Spruchweisheit von der Blindheit der Liebe. Die Schönheit als Abglanz eines vermeinten seelisch Anmuthenden, das Gestalt, Farbe, Ton 2c. gewonnen hat, kurz ein Erscheinendes geworden ist, behauptet für den Eindruck ein natürliches Uebergewicht schon dadurch, daß sie offenkundig wie ein aufgeschlagenes Buch daliegt. Während die seelische Seite sich nur von Zeit zu Zeit bekundet, redet jene unverschleiert eine nie unterbrochene

Sprache. Und diese Sprache hat den Schein, daß sie das getreue Abbild eines seelisch Anmuthenden ist, im höchsten Maße für sich und muß erst, wenn dem nicht so ist, durch die Erfahrung widerlegt werden. Aus diesem Grunde und nicht weil die bloße Schönheit des Scheins, dem kein inneres wirkliches Verhältniß entspricht, ihm genügen könnte, wirkt die Schönheit auf den Liebenden so bestechend. Sie überzeugt, indem sie überredet und überredet, indem sie sich zeigt.

21) Ich habe bisher nur das Grundprincip festzulegen versucht, daß der Schönheits-Eindruck jedesmal auf dem Durchscheinen eines das Individuum, welches ihm unterliegt, geistig anmuthenden Princips beruht, ohne dieses selbst, seiner Beschaffenheit, seiner Qualität nach, irgend näher umschrieben zu haben. Ohne mich hier, an dieser Stelle, auf bestimmte Grenzvermessungen einlassen zu wollen, will ich nur im Allgemeinen darauf hinweisen, daß bei dieser festgehaltenen Grundlage der Subjectivität die Beschaffenheit dessen, was für schön gehalten wird, sich nothwendig um so inhaltvoller, bereicherter, geistig erhöhter und also werthvoller wird gestalten müssen, je inhaltvoller, bereicherter, geistig erhöhter und werthvoller das Wesen seines Urhebers ist. Und wie dieser an sich auch in anderen Beziehungen ein reicher gestaltetes, volleres Leben zu entfalten vermag, so wird auch das von ihm erschaute und erschaffene Schönheitsbild ihm auch in der Liebe eine andere Welt aufschließen und eine andere Wirkung auf ihn ausüben, ihm wird auch die Vereinigung durch dieselbe Mehr und Tieferes bedeuten, als es dumpferen Instincten und mangelhafter entwickelten Trieben und Strebungen gelingen kann.

Aber abgesehen von dieser rein subjectiven Färbung wird als objectiv und also über alle Subjectivität hinausreichend festzuhalten sein, daß der Löwenantheil der Schönheit oder des schönen Eindrucks überwiegend der J u g e n d und dem w e i b l i c h e n Geschlecht zufällt. Man kann, was den ersten Punkt betrifft, geltend machen, daß die Jugend die Blütheperiode des

Lebensvorganges zeitigt. Damit stellt sie dasjenige dar, was, an sich betrachtet, als vollendeter oder die Vollendung ankündigender Höhepunkt des gesammten Systems, gewissermaßen als Geist seines Vermögens, in die Erscheinung tritt. Dann aber gewährt jene Periode durch die dem Organismus innewohnende Elasticität, Frische und Schmiegsamkeit auch in einem viel höheren Grade die Möglichkeit dem inneren Kern des Wesens, dem lebendigen Inhalt, zum Ausdruck zu verhelfen. Der plastischen Mittheilung des Lebendigen in der Action, seinem Durchscheinen, widerstrebt die straffe, steife Muskelfaser des Alters, die verrunzelte Haut, der matte Ausdruck, die Schwerfälligkeit der Bewegung. Das Alter wird also auch in dem Sinn unschön, daß es von dem inneren Kern, falls derselbe sich auch intact erhalten, nicht mehr durchschienen wird. Umgekehrt hat die Jugend in demselben Maße im durchscheinenden Material die Möglichkeit der Schönheit für sich. Was hier der Jugend zu Gute geschrieben werden muß, kommt nun in einem erweiterten Sinn auch dem weiblichen Geschlecht zu Statten. Die Formensprache des weiblichen Organismus neigt zu einem gewissen jugendlichen Ductus. Diesem Umstand, wenn er zur vollen Geltung gelangt, muß zum großen Theil die typische Anmuth, das Blüthenhafte ihrer Erscheinung zugeschrieben werden, welches von dem männlichen Organismus immer nur in einer sehr kurzen Zeitfrist annähernd erreicht wird. Und diese jugendliche Formensprache steht wieder in innerem Connex mit dem seelischen Habitus des Weibes. „Das Weib" — habe ich schon in der „Psychologie der Liebe" hervorgehoben — „so schwere Aufgaben ihm auch von der Natur zugewiesen sind, vereinigt unzerstörbar, selbst im Schnee des Alters, Eigenschaften in sich, die der Jugend als solcher angehören und eigenthümlich sind. Man kann sagen, daß sie recht eigentlich die Jugend des Menschengeschlechts darstellt. Wie die Jugend besitzt sie größere Beweglichkeit und geringeres Beharrungsvermögen, sie ist mehr der sinnlichen Seite des Lebens zugewendet und besitzt daher

geringere Auffassung für Abstractionen, erschöpfende Arbeit widersteht ihr leicht und sie ist deshalb, schon aus diesem Grunde, geneigt, sich häufig mit Ersatzmitteln zu behelfen, wo das Echte, der Kern der Sache, nur durch erschöpfende Arbeit bewältigt werden kann, sie empfängt lebhaftere Eindrücke, aber dieselben verwischen sich leichter u. s. w." Diesen jugendlichen Wesenszügen des Weibes entspricht nun auch die Formensprache des weiblichen Organismus, die freilich, wenn der eigentliche Jugend-Spiritus verfliegt, während der Bodensatz einer geringwerthigen Naturanlage verbleibt, auch sehr schnell aus der ihr eigenthümlichen Anmuth in ihr Gegentheil umschlagen kann.

Rein subjectiv und individualistisch ist die Unterscheidungslinie in Bezug auf das Schönheitsbild, die sich dadurch ergiebt, daß dem Einen munteres, dem Anderen ernstes, dem Einen unternehmendes, kühnes, dem Anderen innerlich stilles, dem Einen vergeistigtes, dem Anderen kraftstrotzendes Wesen mehr geistig anmuthet, u. s. w. Der verschiedenartige Widerschein solcher geistig anmuthenden Characterzüge bedingt die verschiedenartige Anziehungskraft des einen oder anderen Schönheitsbildes für die Eigenart des Individuums. Davon wohl zu unterscheiden ist aber ein Anderes, der Antheil nämlich, den in Bezug auf den Schönheits-Eindruck der als Hauptfactor für das Liebesverlangen in Frage kommende organische Drang und seine Befriedigung beisteuert. Geistig anmuthend ist ja auch alles dasjenige, was auf diesem Gebiete liegt. Der Ausdruck „geistig" darf nicht irre führen, er bedeutet ja nicht eine Absage an die Sinnensphäre, sondern will nur betonen, daß kein Schönheits-Eindruck denkbar ist außer auf Grund der Abspiegelung, des Durchscheinens von Etwas, das unserem inneren Menschen, wie immer er beschaffen sei, seinem Begehren, seinem Gelüste zusagt.

Für den organischen Drang und seine Befriedigung fallen aber jene eben aufgezählten, das Characterbild darstellenden Wesenszüge unmittelbar nicht ins Gewicht. Ihr Durchscheinen, das Schönheitsbild nach dieser Richtung, ist dafür bedeutungs-

los. An ihre Stelle oder ihr zur Seite treten mit berechtigter Betonung alle jene Spiegelungen, resp. Schönheits-Attribute, welche in Farbe, Fülle, Prallheit, im knospenartigen Aufschwellen, in Jugendfrische, Gesundheit und Kraft, dem organischen Drang entgegenbringen, wonach diesem verlangt, was ihm also das ihm Anmuthende bedeutet.

Die den organischen Drang und seine Befriedigung einseitig betonende Liebe wird also, soweit sie sich mit dem Schönheitsbild zu schaffen macht, dasselbe nach diesen sie geistig anmuthenden Eindrücken gestalten. Sie wird das Durchscheinen der seelischen Characterzüge daneben weniger in Anschlag bringen oder, je nach der Stärke des in ihr wirksamen sexualistischen Princips, dasselbe gering schätzen und unter Umständen gänzlich fallen lassen. Grade umgekehrt verhält sich nun wieder eine Geistes- oder Gemüthsliebe, welche sich vor Allem auf der Uebereinstimmung seelischer Momente auferbaut und an ihr als an der Hauptsache genügen läßt, ein Durchscheinen derselben nicht beansprucht. Angenommen, daß Jemand, der so geartet, sich in seiner Neigung durch gewisse Characterzüge eines Anderen z. B. Offenheit, Herzlichkeit besonders angesprochen fühlt, so würde ihm ja auch ein Durchscheinen derselben im Gesichtsausdruck, in der Sprache des Auges u. s. w. zu Theil werden und auch er würde Anlaß haben und sich nicht weigern, sich dieser Spiegelung des ihn geistig Anmuthenden als eines ihn wohlthuenden Eindrucks zu erfreuen. Daß ihm aber dieser Proceß gleichwohl nur ein Nebensächliches, nicht die Hauptsache bedeutet, nichts Selbständiges, ergiebt sich daraus, daß eine Störung desselben für ihn nicht oder nur in geringem Maße entsteht, wenn jener ihn sympathisch-anmuthende Gesichtsausdruck etwa inmitten einer mehr oder minder ungestalteten Gesichtsbildung aufgepflanzt ist. Da unter dem Eindruck von Schönheit nur der steht, dem sich das ihn geistig Anmuthende allseitig im Spiegelbild vor ihm auferbaut, so wird dieser in solchem Fall eine Störung erleiden und mit der Störung den

Character des Gefühls einbüßen, welches in der Verkörperung des geistig Anmuthenden der Verschmelzung mit dem Träger desselben nachtrachtet. Anders eine einseitige Geistes- oder Gemüthsliebe. Diese kann die Schönheit entbehren, sie bedeutet ihr neben der „Seelen-Sympathie" ein Untergeordnetes, höchstens eine Zugabe. Ihr Werth kann den Hauptwerth „verschönern", ohne sein Wesentliches zu erhöhen, welches auf anderen Grundpfeilern ruht. Soweit der Geistes- oder Gemüthsliebe ein sittlicher Werth durch inniges Herzensleben, durch treues Zusammenhalten, durch Character-Sympathie und geistige Berührung erstehen kann, bleibt derselbe ihr natürlich völlig ungeschmälert. Selbst wo sie als Gemüthlichkeits-Liebe (wie überwiegend in der Ehe) wesentlich nur „der Flamme des Herdes" und den von ihr beschützten pflegsamen und sorglichen Instincten des Herzens dient, wird ihr ein ethisch vertiefter, werthvoller Character eigen sein.

Aber in der Liebe von Geschlecht zu Geschlecht handelt es sich allerdings noch um andere und höhere Dinge, nämlich um die vollständige In-Eins-Verschmelzung von Körper und Geist zweier sich dadurch zu Eins verbindender Menschen und den transcendenten Gehalt, der erst dadurch entsteht. Grade hier nun begiebt sich eine Geistesliebe trotz ihrer sonstigen hohen Aspirationen, auf eine niedriger gelegene Stufe hinab. Bleibt der Accent des Gefühls auf der seelischen Annäherung ganz oder vorwiegend haften und wird darauf hin gleichwohl eine — der Form nach — totale Lebensgemeinschaft hergestellt, so erhebt auch der körperliche Act sich im Wesentlichen nicht über das Niveau eines organischen functionellen Processes, bei dem gewisse Lebensbedingungen und Dispositionen des Blutes und der Jahre zu ihrem Recht kommen. Wie die Geistesliebe den Körper, das Sinnliche nicht vergeistigt, in ihm nicht das Spiegelbild eines Geistigen als Schönheit erfaßt und aus dieser heraus sich erzeugt, so hebt sie auch den Geist, das Seelische nicht in die Sinnensphäre, d. h. sie überträgt, was sie zu Eigen erworben,

die Gemeinschaft im Geistigen, nicht in die echte sinnvolle Lebendigkeit. Das Geistige wird hier nicht von den Sinnen ergriffen und mit Engelszungen verkündet, sondern bleibt geistiger Natur. Es hat die „klammernden Organe“ nicht erworben, welche das geistig Anmuthende im Leiblichen umklammert halten*).

Diesen Schritt über den Rubicon, der hier nicht gethan ist, thut die sexualistische Liebe. Wenn sie aber unter dem Einfluß des für sie ausschlaggebenden organischen Dranges und seiner Befriedigung sich nur an den darauf bezüglichen Momenten eines durchscheinenden Anmuthenden ersättigt, wenn das Individuum demgemäß also nicht dazu gelangt, das seiner eignen Character- und Gemüthsart nicht Zusagende, wie es plastisch verkörpert in dem Anderen erscheint, zu beachten, so hat es eben dadurch sich um die Verschmelzung von Körper und Geist in seiner totalen Bedeutung gebracht, da es einen Theil jenes Einklangs unbeachtet, einen vorhandenen Mißklang unberücksichtigt gelassen hat. Freiwillig oder unfreiwillig, absichtlich oder unabsichtlich, bewußt oder unbewußt hat es dem Characterbild, das

*) Der Ausdruck: „vor Liebe fressen“ ist nur plump im Ausdruck und roh im Vergleich, sachlich aber ganz zutreffend. Auch die Nahrungszufuhr ist ja eine Einverleibung. Vor lauter Liebe Jemanden sich einverleiben oder fressen wollen, bezeugt als Thatsache, daß eine Bejahung des geistigen Wesens auch eine solche des leiblichen sein soll und kann, daß in Beiden ein und dasselbe Princip waltet, heißt also den Leib beseligen. Auch eignet sich der erwähnte Ausdruck sehr gut, um die Scheidungslinie zwischen dem geschlechtlichen Zusammenhang, der aus Liebe entstanden ist und dem, der lediglich auf dem Bedürfniß ruht, kurz und scharf zu bezeichnen. Denn das Letztere, welches den Thieren, beziehungsweise den niederen Menschen angehört, führt zwar ebenfalls, äußerlich betrachtet, zu demselben Vorgang, demselben Proceß der Berührung und Einverleibung, welches nun aber nicht mehr ein Fressen „vor Liebe“, sondern eins aus Hunger und Nothdurft darstellt. Die Fortpflanzung, die Erhaltung der Arten kommt auch auf diesem Wege durchaus zu ihrem Recht. Wenn es sich um nichts weiter handelte, so könnte die Liebe, wie sie hier gefaßt und begrenzt wurde, und wie sie eine der großen ethischen Mächte des Lebens darstellt, ganz entbehrt werden.

für ihn doch auch je nach seiner Beschaffenheit ein Anziehendes oder Abstoßendes bedeutet, nichts nachgefragt und damit in dieser Seite der Verschmelzung einen klaffenden Riß bestehen lassen. Selbst wo derselbe als solcher nicht empfunden wird, weil der das Individuum ganz ausfüllende organische Drang alles Andere verdrängt und verschlingt, ist mindestens das als gültig anzuerkennen, daß erst derjenige, bei dem die Empfindung nach beiden Seiten hin ihr Recht behauptet und ihren Antheil wahrt, das unverstümmelte Ganze erlangt.

Die Liebe, welcher dieses zufällt, kann man als die erotische oder Schönheits-Liebe bezeichnen. Ihr Unterschied von der Geistes-Liebe einerseits, von der sexualistischen andererseits ist in dem Vorstehenden entwickelt. Ihr Unterschied von einer rein ästhetischen Gefühlsrichtung wurde bereits vorher dadurch characterisirt, daß diese von der Bewahrheitung des Schönheitsbildes in dem thatsächlichen Beschaffensein des Individuums absieht, da es ihr nur um den schönen Schein zu thun ist, während die Geschlechtsliebe, welcher Art sie auch sei, immer an den Kern des Individuums heran will.

Es läßt sich also wohl die Behauptung rechtfertigen, daß nur die Schönheits-Liebe ächtes Liebeswesen in sich hat. Der Schwerpunkt der Geschlechtsliebe liegt eben nicht darin, daß eine Vereinigung von Eigenschaften und Begabungen, ihrem inneren Gehalt nach, eine starke Anziehungskraft ausübt und das Herz bewegt — das ist nur die selbstverständliche Voraussetzung, die aber in jedem Sympathie-Verhältniß wiederkehrt — sondern darin, daß sich aus dieser Vereinigung von Eigenschaften, resp. deren Eindruck mittelst der Schönheit, die sie scheinbar oder wirklich durchscheinen läßt, die geschlechtliche Berührung als ihr Eigenthum und Erzeugniß erhebt. Es giebt einen sehr verpönten Ausdruck in Betreff der Liebe: Fleischeslust. Aber — le mensonge veut un talent, que je n'aie pas — in meinem Sinn darf man selbst die anstößige Behauptung, ohne anstößig zu werden, wagen, daß die Liebe nicht allein nicht

ohne „Fleischeslust“ ist, sondern wesentlich und allein Fleisches-Lust ist, wenn und sobald — wohl verstanden! — das Fleisch, welches, allgemein genommen, nichts anderes bedeutet als wie Verkörperung, Versinnlichung, für den Liebenden vergeistigt ist, d. h. als Ausdruck eines geistig anmuthenden Princips ergriffen wird. Und nur, je nachdem eine Annäherung an diesen Punkt in weiterem oder fernerem Abstand sich vollzieht, wird sich in dem, was sich thatsächlich im Leben gestaltet, von dem Vorhandensein voller Liebe reden lassen. Im Grunde lebt diese Annäherung ja auch in jedem einfachen, gesunden Verhältniß. Unverkünstelter Liebestrieb fragt stets „nach der Außenseite“ und freut sich derselben im Sinne des Schönheits-Eindrucks als Abspiegelung dessen, was ihm nach der Characterseite einerseits und nach der Seite gesunder Lebensfülle in einer menschlichen Lebensblüthe andererseits anmuthet. Damit ist das Grundprincip gewahrt, wenn auch vielleicht nur in der rohesten Elementarform. Seine Ausgestaltung und Erhebung hängt, wie schon früher bemerkt, nun rein von dem Maße und Werth im Gesammtvermögen der Liebenden, von dem Inhalt ihrer Wesenheit und — dem Umstand ab, ob ein günstiges Geschick ihnen den Schönheits-Eindruck voll zu Theil werden läßt. Trifft dies zusammen, so ersteht ein Höchstes, weil auch hier ein Geistiges, das Fleisch geworden, unter den Menschen wohnt und seine transcendente Herrlichkeit kundgiebt.

Denn die totale Vereinigung trägt ein durchaus transcendentes Moment, soweit solches unser eigen werden kann, in sich. In ihr wird das Fragmentarische der Einzel-Existenz überwunden, nicht blos in einer geistigen Begegnung, sondern actuell, es ersteht in einer Doppel-Empfindung des Seins der ganze Mensch, der sonst nie und nirgend existirt und der doch mehr ist wie der halbe. Ist das Individuum eine Einheit, so ist es doch in seinem Geschlechtscharacter eine gespaltene Einheit und aller Menschen Existenz insofern eine gespaltene Existenz. Die Liebenden haben aber durch die im Aufschwung ihres Sinnenseelen-

Lebens vollzogene Verbindung von Mann und Weib in Eins diese gespaltene Individual-Existenz aufgehoben. Sie haben gewissermaßen, wie es ihnen erscheint, eine niedere Form des Lebens verlassen. Daher die außerordentliche Leichtigkeit, mit der sich Liebende bekanntlich, obwohl auf dem höchsten Gipfel des Lebens stehend, dem Tod übergeben. Sentimentale Anwandlungen haben damit gar nichts zu thun. Der Tod hat für sie in der That den größten Theil des Schreckenerregenden verloren, weil das, was in ihnen lebendig geworden ist, sie dem (Einzel-)Leben ohnehin entrückt und somit dem (Individual-)Tod genähert hat.

Weil dem so ist, so tritt nach dem Maßstab der Liebenden gemessen alles Andere neben dem nun erst erstandenen neuen Leben in den Schatten. Die Liebe hat für sie gewissermaßen eine abschließende Bedeutung. Zwar vermögen auch andere Lebensbethätigungen niederer und höherer Art dieselbe ausschließliche Herrschaft auszuüben. Der Spieler vergißt über den ihn beherrschenden Trieb Alles um sich her, der Wissensdurstige kennt keine andere und höhere Befriedigung als die ihm durch seine Wissensthätigkeit vermittelte u. s. w. Aber das Unterscheidende in diesem Punkt liegt eben darin, daß von diesen Trieben keiner im Gegensatz zu dem Leben selbst als Einzelleben tritt. Im Gegentheil, sie stehen im Leben des Einzelnen und füllen es mit aller ihrer Macht aus, reißen es an sich. Das Liebesleben und das von ihm erfüllte Gefühl dagegen steht in einem natürlichen Gegensatz zu Allem, was das Leben des Einzelnen aufweisen kann. Dieses verblaßt für ihn an Werth, weil es eben im Einzelleben liegt und weil in den Liebenden ein umfassenderes Princip, das Leben als das zu Eins Verbindende selbst, Geltung und Gestalt erlangt hat. In einem solchergestalt zu Stande gekommenen Aufschwung vollzieht sich daher regelmäßig auch eine ethische Erhöhung, d. h. eine Gemüthsanspannung, die im Hinblick und im Besitz eines höchst beglückenden erhöheten Seins für dieses Alles einzusetzen sich getraut.

22) Wenn, um an einen vielbesprochenen Vorgang aus neuerer Zeit zu erinnern, der Erbe eines großen Reichs auf die Anwartschaft alles dessen verzichtet, was ihm an äußeren Ehren, an Herrscherthum und Erhöhung über die gemeinen Menschenhäupter gewährleistet war, wenn er den Todesbecher trank, um sich mit einem Glück, das er gefunden und das er den äußeren Verhältnissen gegenüber nicht zu behaupten vermochte, begraben zu lassen, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich in ihm ein Ergriffensein im Sinn einer gewaltigen ethischen Erhöhung vollzogen hatte. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch gestützt, wenn man erwägt, daß jener junge Mann vermuthlich Alles, was die sensuelle Liebe in ihren verlockendsten Formen bieten kann, längst erschöpft hatte. Denn daraus scheint zu folgen, daß es vermuthlich nur das reine Uebergewicht einer totalen Einigung in Liebe war, die mit ihrem transcendenten Gehalt zum erstenmal in sein Leben trat und seine Seele zu dem Flügelschlag stärkte, der sie über die irdischen Schätze emporhob. Der schlichte eiserne Trauring mit der Inschrift: I. L. V. B. I. D. T. (In Liebe vereint bis in den Tod), den der Kronprinz der Baroneß gegeben haben soll, hat wahrlich, bewährt durch den Tod, in seiner schmucklosen Einfachheit einen höher erstrahlenden Glanz an sich als so viele goldene, die gewechselt werden, um Liebessplitter an einander zu löthen.

Leider verderben sich die Menschen, statt einem solchen Vorgang doch mindestens die Glorie einer Großthat des Herzens zu belassen, die nicht alltäglichen Characters und gemeinen Herkommens ist, den Eindruck aus den verschiedenartigsten, unzulänglichsten und eng bemessensten Gesichtspunkten. Hätte das Liebespaar vor der Bewährung des sie verbunden haltenden Gefühls im Tod zurückgescheut, so hätten die sittlichen Schönredner dem Kronprinzen das als hohes Pflichtgefühl für die ihm anvertrauten Völker und die ihm obliegenden Aufgaben angerechnet. Das sieht natürlich sehr stattlich aus und ich bin auch der Ansicht, daß, *wenn wirklich* das reine Pflichtbewußtsein, die

Kraft des Gewissens im Conflict mit der Liebe obsiegt, darin eine höchste Bewährung sittlichen Könnens gelegen ist. Aber was in den meisten Fällen als angebliches Pflichtbewußtsein den Anspruch auf den höchsten Preis der Anerkennung erhebt und als solches gerechnet wird, ist nur gewöhnlich ganz anderer Natur und würde es auch in diesem Fall wahrscheinlich gewesen sein. Es hat schon an sich etwas Staunenerregendes, daß ein durch Stellung, Geburt, Erziehung und Lebens-Gewohnheiten verwöhnter und, wie man voraussetzen mochte, verflachter junger Mann die Liebe in ihrem idealsten Kern noch so vollinhaltlich an sich zu erleben vermochte, wie es der Kronprinz dadurch dargethan, daß ihre Majestät ihn die irdische Majestät vergessen ließ. Aber ihm zuzutrauen, daß er diesen höchsten Preis auch noch dem reinen Pflichtgefühl zu opfern im Stande gewesen wäre, daß er, nur um diesem zu genügen, sich von jenem losgekettet hätte, hieße die unwahrscheinlichste Hypothese zur Grundlage der Beurtheilung machen. Das angebliche Pflichtgefühl würde in solchem Fall, um den Sieg davon zu tragen, wohl erst mit sehr vielen anderen, egoistischeren und weltlichen Rücksichten einen Bund geschlossen haben.

Aber trotzdem — im Leben nimmt man es mit den Erwägungen ja ohnehin nicht so genau — würde der Kronprinz den Beifall der Meisten für sich gehabt haben, hätte er es auf irgend welche Weise über sich zu gewinnen vermocht, die Katastrophe abzulenken. Den Sensualisten und Lebemännern in der Liebe dünkte der Fall, wie er wirklich verlaufen ist, viel zu tragisch zu sein. Denen, die vor Allem nach einer „gesunden“ kernhaften Kost, aus der sich ein Hausbrot bereiten läßt, in der Liebe verlangen, war zu viel himmlisches Manna darin. Den Seichten hatte sie zu viel Tiefgang, den Gemüthsliebenden erschien sie zu „rein sinnlich“. Alle stimmten daher, wenn auch aus verschiedenen Gründen darin überein, daß hier wie in allen ähnlichen Fällen eine „schreckliche Verirrung“ vorliege. Weder die Familienmoral noch die Weltmoral reichten, wie das ge-

wöhnlich der Fall ist, mit ihren Maßstäben aus. Und daran ist ja auch nichts zu verwundern. Wenn man sich eine Leiter vorstellt, die unten auf dem Erdboden steht, gelegentlich auch in einer Lache, höher hinauf den Zugang zu Wohnungsräumen und einer Häuslichkeit gewährt und oben als Himmelsleiter endigt, so hat man ein wenigstens nicht ganz unzutreffendes Bild von der Liebe, wie sie je nach der Eigenart ihrer Entwickelung sich ganz verschiedenartig gestaltet. Und die Unteren werden die Oberen, denen sie nicht zu folgen vermögen, immer entweder verlachen oder verurtheilen.

Ich habe die Katastrophe von Meyering hier übrigens nur zur Beurtheilung herangezogen, weil der Verzicht auf alle in reichster Fülle ausgebreiteten materiellen Schätze in diesem Fall so ganz besonders drastisch hervortritt und die Stärke im Uebergewicht des idealen Moments der gewonnenen Vereinigung zu belegen scheint. Ob der Fall seinem inneren Wesen nach ganz so gelegen hat, wie er zu liegen scheint, kann natürlich nie ermittelt werden. Die Acten sind gewaltsam geschlossen worden. Man kann sie nicht lesen, sondern nur Vermuthungen über ihren Inhalt anstellen, und an diese Vermuthung knüpft meine Betrachtung an. Indessen kann man sich den Verlauf und die Zuspitzung zur Katastrophe ja auch von anderen Factoren getragen denken. Für meine Beweisführung ist das gleichgültig, da es sich ja nur um ein Beispiel handelt. —

Wie die ethische Werth- und Wesensbestimmung des Liebesgefühls durch das Eingreifen der Schönheit sich äußerst verwickelt und schwierig gestaltet, so geht dieselbe da natürlich verhältnißmäßig glatt von Statten, wo man diesen Factor einfach außer Rechnung läßt. Wenn Hegel kurz und bündig sagt: „Liebe ist das Bewußtsein meiner Einheit mit einem Anderen“, wenn Herder sagt: „was heißt Liebe, wenn wir nicht mit dem Namen spielen wollen? Es heißt, sich in der Situation, in der Existenz, im Gefühl, im Herzen eines Anderen fühlen, sich darin nicht ohne Zwang, sondern mit Lust, in einer froheren innigeren

Existenz gleichsam unwillkürlich fühlen, im Anderen leben", so fragen wir, wo ist hier die Abgrenzung gegen die Freundschaft, die genau dasselbe von sich aussagen kann? Hier ist auch nicht der leiseste Versuch gemacht, dem geschlechtlichen Moment seine ihm gebührende Stellung anzuweisen, seine eingreifende Gewalt zu ermessen und seine natürliche Wirkung zu begreifen, woraus sich von selbst die Nothwendigkeit ergiebt, auch das Leitmotiv der Schönheit zu prüfen und auf seinen Gehalt zu wägen. Ich habe diese Lücke in dem Vorstehenden zu ergänzen versucht und wenn bei der großen Schwierigkeit und complicirten Natur des Gegenstandes ein so kurz gefaßter Versuch auch nothwendigerweise selbst lückenhaft ausfallen muß, so hoffe ich doch die Grundzüge in dem gewonnenen Uebersichtsbild kenntlich gezogen zu haben.

Wenn der Liebestrieb mit der Gewissensstimme nicht in Uebereinstimmung zu setzen ist, so entsteht für Naturen, in denen beide lebendig ihr volles Recht beanspruchen, ein tragischer Conflict, der meistens mit dem Tode endigt. Es findet dann ein unvermeidlicher — aber doch nur auf Grund einer traurigen äußerlichen Nothwendigkeit unvermeidlicher — Kampf wie zwischen nächsten Blutsverwandten statt. Und an dem Vorhandensein dieser echten Tragik wird auch dadurch nichts geändert, daß in dem Sieg des reinen Pflichtbewußtseins über den Liebestrieb allerdings, wie schon hervorgehoben, eine höchste Bewährung sittlichen Könnens gelegen ist. Max und Thekla im Wallenstein sind und bleiben die typischen Repräsentanten dieser seltenen Seelenerhebung.

Alle Seelenkämpfe, die auf dem blutigen Schlachtfeld zwischen Liebe und Pflicht je geschlagen worden sind, sind im letzten Grunde unter ein und demselben Panier, d. h. im Ringen um einen Rechtspunkt ausgefochten worden. In der Liebe befeuert der Siegespreis eines Urrechts den stürmisch erregten Instinct, dem nur ein Gegner gefährlich werden kann, — das Urrecht selbst. Ich habe in der von mir im ersten Abschnitt gegebenen Entwicklung über Pflicht und Gewissen hervorgehoben, daß die

Gewissensangst eigentlich die Angst vor der Vernichtung (unseres vernünftigen Selbst) und damit des Lebens selbst ist, welches in unserem Bewußtsein und für unser Bewußtsein als Vernunft schaltet. In dem Zuwiderhandeln wider das Pflichtgebot kommt durch den Widerspruch ein absolut Lebenswidriges und Unvernünftiges zu Stande, dem das Bewußtsein nie zustimmen kann, ohne sich selbst aufzuheben. Die Aufhebung des Pflichtbewußtseins, von der in dem tragischen Liebesconflict der Sieg der Liebe abhängt, bedeutet in den verschärften Fällen daher auch einfach soviel als wie ein Selbstmord und fällt meistens mit der Zerstörung der totalen Persönlichkeit zusammen.

III.

Das höchste Gut.

23) Des Menschen Thun und Treiben dreht sich um den Erwerb von Gütern. Dieser Satz ist unanfechtbar und allgemein richtig, wenn man unter einem Gut nichts anderes versteht als etwas, das (in der Wirklichkeit oder Vorstellung) gut thut, das Befriedigung gewährt oder verspricht, und unter Erwerb nichts Anderes als Aneignung. Mit dieser allgemeinen Bestimmung ist jede Unterordnung verträglich. Ob das Erwerben eine Besitzvermehrung, ein Vermögen-Schaffen darstellt, ob es Güter sammelt und einheimst oder ob es blos eine Aufnahme im Genießen bedeutet, ob es verzehrt und dadurch sich ein Genüge verschafft, immer wird in solchem Fall von dem Menschen etwas angeeignet, d. h. erworben, das ihm gut thut, das ihm Befriedigung gewährt oder verspricht. Wer seinen Geldsack mit klingender Münze füllt, ist in diesem Sinn nicht mehr mit dem Erwerb von Gütern beschäftigt wie der, welcher eine hohe Befriedigung dadurch erwirbt, daß er sein Hab' und Gut verschenkt. Aber auch der ist es, der seine Gesundheit vertrinkt, der sein Vermögen verspielt, der seine Kraft vergeudet oder sie einem eitlen Scheinbild, das ihn enttäuscht, opfert, da auch er nur das zu erwerben bemüht war, was ihm Befriedigung gewährte oder versprach.

Daß und warum der Mensch darauf angewiesen ist, sich um den Erwerb von Gütern und nur um diesen zu kümmern, ist seinem allgemeinsten Grunde nach in den ersten beiden Ab-

schnitten bereits besprochen worden. Den Menschen haben wir dort hinsichtlich seines seelischen Bewegungsapparates (seiner seelischen Hebelkräfte) als ein Triebwerk betrachtet. Ausschließlich in Gemäßheit und mittelst seiner Triebe bewegt er sich. Diese Auffassung ergab, daß der Mensch, da Lust (oder Befriedigung) am Ende einer jeden Triebes-Erfüllung liegt, auf Lust, auf Befriedigung veranlagt ist. Er findet sich also in Gemäßheit seiner Veranlagung auf den Erwerb von Gütern, die ja nur das bedeuten, was Befriedigung gewährt oder verspricht, hingewiesen.

Ist unter Gut zu verstehen, was gut thut, was Befriedigung gewährt oder verspricht; so bedeutet, was die höchste Befriedigung gewährt oder verspricht, das „höchste Gut“. Dies höchste Gut, d. h. eine höchste Befriedigung an und für sich genommen und abgesehen also von einer bestimmten Form derselben kann der Mensch als Vorstellung erfassen und wollen und daß er das kann, daß darin eine Bedeutung für ihn liegt, das gehört zu seinem ethischen Gattungscharacter. Es unterscheidet ihn, ebenso wie der Gewissensvorgang, specifisch vom Thier. Auch dem Thier ist ja wie dem Menschen die Einheitlichkeit als Lebensprincip aufgeprägt, aber gleichwohl vermag nur der Mensch aus der Erfassung des Widerspruchs als Gegensatz zur Einheit des Lebens und Verarbeitung dieses Verhältnisses in Bezug auf das Mitgeschöpf zu Recht und Unrecht sich zum Bewußtsein des Gewissens und zur Gewissensleistung zu erheben. Ebenso kann auch das Thier wie der Mensch als ein Triebwerk bezeichnet werden, und auch ihm bedeutet jede Triebes-Erfüllung Lust, jede Triebes-Hemmung Unlust. Aber das Thier kann nur eines bestimmten Triebes (oder mehrerer) Erfüllung wollen, es kann nicht — wie der Mensch — sich darüber zu dem geistigen Erfassen und Wollen einer höchsten Befriedigung, gleichviel worin dieselbe bestehe, wenn sie ihm nur höchste Befriedigung verspricht oder gewährt, erheben.

Die Erlangung des Glücks, des höchsten Guts, der höchsten

Befriedigung ist von körperlichen und geistigen Eigenschaften und von äußeren Umständen abhängig. Die ersteren können vorhanden sein und das Glück bleibt gleichwohl aus, weil sich ihm widrige Umstände in den Weg stellen. Andererseits können die Umstände günstig sein, es fehlt aber an den Eigenschaften, um von ihnen Gebrauch zu machen und das Glück versagt sich wiederum. Wer sich um die Eigenschaften bemüht hat, welche die größte Glückssumme garantiren, und die Umstände so zu bewältigen und einzurichten versucht hat, daß sie den Eigenschaften kein Hinderniß bereiten, hat seinerseits seinem Willen, eine vollkommne höchste Befriedigung zu erlangen, gemäß gehandelt. Er hat den Willen realisirt — ob er auch das, was der Wille sich vorgesetzt hatte, realisiren konnte, hängt von den Umständen oder vielmehr davon ab, ob er diese Umstände, wenn sie hinderlich waren, ganz, theilweise oder auch gar nicht beherrschen und ändern konnte. Immer aber bleibt die Realisirung des höchsten Guts von denjenigen Eigenschaften abhängig, welche befähigt sind, unter Umständen den Ertrag der größten Glückssumme zu ergeben. Die Richtigkeit dieses allgemeinen Satzes erleidet dadurch keine Einschränkung, daß dieselben Eigenschaften unter anderen Umständen die Glückssumme nicht ergeben oder daß sogar im einzelnen Fall dieselbe Eigenschaft, welche Glück bringen sollte, ihre Wirkung vielmehr in's Gegentheil verkehrt.

Ist volle Gesundheit eine Eigenschaft des Körpers, welche dem höchsten Gut zuzurechnen ist, d. h. von welcher demgemäß also auszusagen wäre, daß sie der Wille, der sich auf Erlangung des höchsten Guts richtet, erstreben sollte? So scheint es und so ist es auch. Gleichwohl kann auch das Gegentheil vorkommen. Obwohl der Gesunde die Chance der höchsten Befriedigung, des höchsten Gutes als Möglichkeit mehr als ein Kränklicher für sich hat, sind auch Fälle denkbar, in denen seine Gesundheit, die ihn an ein vielleicht qualvoll empfundenes Leben kettet, ihm zur Last werden kann. „Warum fühl' ich

nichts?" ruft Ferdinand in „Kabale und Liebe" in Verzweiflung aus, als er seinen verhängnißvollen Irrthum entdeckt und die Wirkung des Giftes noch zögert, „will die Kraft meiner Jugend mich retten? Undankbare Mühe! Das ist meine Meinung nicht!" Schwerer noch wie der einzelne Fall, der als Ausnahme weniger Berücksichtigung zu verdienen scheint, fällt für die ethische Erwägung, wie sie meistens angestellt zu werden pflegt und wie sie namentlich auch in der griechischen Philosophie vorherrschte, die Durchschnittsberechnung ins Gewicht. Für diese ist es selbst in Bezug auf das Moment der Gesundheit nicht einmal unbedingt ausgemacht, daß der Gesunde für den Lusterwerb besser fährt, wie Jemand, dem dieselbe nicht in gleich vollem Maße zu Gebote steht. Dieser wird durch seine Natur zur Vorsicht gemahnt, zur Schonung seiner selbst getrieben. Er kann mit einem mäßigen Lusterwerb schließlich eine größere Summe erringen als Jemand, der durch eine nie versagende Gesundheit verführt, sich alles Mögliche zuzutrauen, die Grenzen überschreitet und sich vielleicht zu Fall bringt. Mindestens ist, unter diesen Gesichtspunkt gebracht, die Gesundheit in Folge ihres verführerischen Reizes ein gefährliches Gut.

Ist Empfänglichkeit eine seelische Eigenschaft, welche dem höchsten Gut zuzurechnen ist, von welcher also ebenfalls auszusagen wäre, daß sie der Wille, der sich auf Erlangung desselben richtet, erstreben sollte? Sicher. Der Möglichkeit nach wird einem empfänglichen Menschen eine viel reichere Freudenernte im Leben zuwachsen können als einer durch Unempfänglichkeit gleichgültigeren oder weniger Antheil nehmenden Natur. Aber gleichwohl ist hier noch mehr wie in dem vorher betrachteten Fall zuzugeben, daß unter Umständen das Ergebniß sich auch in sein Gegentheil verkehren kann. Und legt man den Maßstab der Durchschnittsrechnung an, so kann man sehr leicht zu dem keineswegs unwahrscheinlichen Schluß kommen, daß durch Empfänglichkeit häufig mehr Leid erworben wird als durch Unempfänglichkeit Lust und Freude verloren gehen. Wie

weit ist es aber von da noch zu der Annahme und Empfehlung unerschütterlichen Gleichmuths und unzerstörbarer Gemüthsruhe als höchster Weisheits- und Glücksregel? Wie weit ist es vom Gleichmuth zur Gleichgültigkeit, von der Dämpfung der Lebenskraft zur Abgestorbenheit, von der scheinbaren Weisheit zur vorsichtigen egoistischen Klugheit?

Auf diesen Wegen geräth die eudämonistische Speculation in ein Labyrinth, aus dem es keinen Ausweg giebt. Die griechische Philosophie zeigt am besten, wie ausgedehnt dies Labyrinth ist. Am Eingang von Epikurs Garten prangte die Aufschrift: „Fremdling, hier wird dir's wohl sein, hier ist das höchste Gut, die Lust". Man kann Epikur, der die Lust im mäßigen Genuß, im Verkehr mit Schülern und Freunden, mit Frauen und Buhlerinnen suchte und fand, beistimmen, man kann aber auch die Unabhängigkeit vom Genuß (der ja doch nur ein unsicheres, schwer zu garantirendes, leicht zu verlierendes Gut ist) und also die Bedürfnißlosigkeit als das höchste Gut preisen und mit Diogenes in der Tonne wohnen. Man kann, innerhalb der Epikurischen Anschauung der Mäßigung im Genuß huldigen, wie es der Stifter wollte, man kann aber auch wieder wie manche der jüngeren Epikuräer der Unsicherheit und Flüchtigkeit des Lebens, der die lange Nacht folgt, einen Sporn zum raschen, gesteigerten Genuß entnehmen. Man kann diesen zur Ungemessenheit steigern und damit das Horazische „Epicuri de grege porcus" auf die Lustlehre herabbeschwören.

Die Lustlehre hat sich vor Allem vor einer unwillkürlichen Sophistik zu hüten. Wenn ein Gut ist, was Befriedigung gewährt, das höchste Gut also, was die höchste Befriedigung gewährt, so ist es doch nur ein Spiel mit Worten, bei dem der eigentliche Sinn verloren geht, wenn die Bedürfnißlosigkeit, die überhaupt von jeder Befriedigung abstrahirt, indem sie das, was nach Befriedigung verlangt, in sich zum Schweigen gebracht hat, selbst nun wiederum als das höchste Gut, d. h. als die höchste Befriedigung bezeichnet wird. Zu dieser Sophistik, welche den Sinn

des Verhältnisses umkehrt, ist aber Anlaß gegeben, wenn bei der Bestimmung des höchsten Guts davon ausgegangen wird, wie weit dasselbe — in Berücksichtigung von Umständen, die eintreten können —, zu verwirklichen sei, wie weit man also gut thue sich zu bescheiden. Selbst wenn man den Umständen eine Durchschnitts-, also eine Wahrscheinlichkeitsberechnung zu Grunde legt (sonst würden dieselben überhaupt ja nur auf den einzelnen Fall passen und keine allgemeine Norm ermöglichen), so ist doch auf diesem Wege eine feste Bestimmung nicht zu ermöglichen.

Für einen Willen, der sich in Berücksichtigung von Umständen, die nach einer Durchschnittsberechnung eintreten können, bescheidet, seine Ansprüche auf Befriedigung herabzustimmen, das höchste Gut also mit einem Abzug sich gefallen läßt, existirt nur ein relativ hohes Gut, d. h. kein höchstes. Wenn er, um jenes zu erlangen und sicher zu stellen, gewisse Maximen aufstellt und Grundsätze empfiehlt, so sind diese nur Klugheitslehren. Sie gelten nicht der Erreichung des höchsten Guts als solchem. Dies kann nur von dem gesagt werden, der, ohne durch Berücksichtigung von Umständen sich in seinem Anspruch herabstimmen zu lassen, sein Dasein so gestaltet, daß er der allgemein denkbaren, erfaßlichen Möglichkeit nach den höchsten Preis an Glück davontragen kann. Nur dieser kümmert sich um das absolut höchste Gut, und nur diesem läßt sich eine Antwort auf die Frage geben, welche an eine eudämonistische Ethik ergeht, wie er es anzufangen habe, dem Glück in sich den Boden zu bereiten. Jener schneidet sich das höchste Gut nach den jeweiligen Umständen und seinen Anlagen zurecht, dieser versucht diese beiden Factoren so zu gestalten, daß aus ihnen das höchste Gut, eine höchste Befriedigung für ihn hervorgehen kann.

Dieses anstreben, also anstreben den — einer erfaßlichen Möglichkeit nach — höchsten Preis an Glück davon zu tragen, schließt aber allerdings die unerfaßliche Möglichkeit aus. Es bescheidet sich also in Bezug auf das, was jenseits einer erfaßlichen Möglichkeit liegt, es bescheidet sich darauf das Unver-

meidliche nicht vermeiden zu wollen und zu können. Insofern giebt es auch hier ein sich Bescheiden, nur daß dasselbe nicht auf die zufällige Möglichkeit von Umständen, die eintreten aber auch ausbleiben können, sondern auf das, was unvermeidlich, also nothwendig sich begiebt, wie Altern und Sterben, gegründet ist. Darüber hinaus geht, wenigstens in ihrem Grundgedanken, die Religion, namentlich die christliche, die in diesem Sinn sich allein das höchste Gut zuspricht, weil sie allein im Stande ist in ihrem Vorstellungskreis diejenige Realität und Wesenheit aufzuweisen, die dem unvermeidlich Nothwendigen entrückt ist.

„Die vollkommne und wahre Seligkeit“, sagt der heilige Thomas Aquino, „kann man nicht in diesem Leben haben. In diesem Leben kann nicht jedes Uebel ausgeschlossen werden, denn es ist vielen Uebeln unterworfen, die unvermeidlich sind. Die Güter dieses Lebens sind vorübergehend, ja das Leben selbst ist vergänglich und doch wünschen wir zu leben und zwar immer zu leben, denn der Mensch flieht von Natur den Tod. Es ist daher unmöglich in diesem Leben Seligkeit zu genießen“. Dagegen ist dasselbe möglich durch die Theilnahme an Gott. „Die Vollkommenheit der göttlichen Seligkeit kann daraus ermessen werden, daß sie alle Seligkeiten in vollkommenster Weise befaßt. Was die Glückseligkeit des beschaulichen Lebens betrifft, so hat Gott die vollkommenste ununterbrochene Anschauung von sich und allem Anderen; was aber die des thätigen Lebens betrifft, so hat er die Regierung nicht eines Hauses oder Staates, sondern die der ganzen Welt. Die falsche irdische Glückseligkeit hat nur einen Schatten von jener vollkommensten Glückseligkeit. Sie besteht nämlich nach Boethius in Vergnügen, Reichthum, Macht, Würde und Ruhm. Gott hat aber das erhabenste Vergnügen an sich und eine allgemeine Freude an allem Guten ohne Beimischung von etwas Widrigem; sein Reichthum besteht in allseitiger, mit allen Gütern erfüllter Selbstgenügsamkeit, seine Macht in unendlicher Kraft, seine Würde in seinem Vorrang vor allen Wesen, sein Ruhm in der Bewunderung

jedes ihn irgendwie erkennenden Geistes". „Es giebt also", meint der heilige Aquino weiter, „eine doppelte Seligkeit oder Glücklichkeit des Menschen. Die eine steht im Verhältniß zur menschlichen Natur, zu welcher der Mensch nämlich durch die Principien (Anlagen und Kräfte) seiner Natur gelangen kann. Die andere aber ist die über die Natur des Menschen hinausgehende Seligkeit, zu welcher der Mensch allein durch göttliche Kraft gelangen kann, vermöge einer gewissen Theilnahme an der Gottheit, wie Petrus sagt, daß wir durch Christus der göttlichen Natur theilhaftig geworden sind".

Diese Auseinandersetzung bezeichnet das höchste Gut durchaus richtig. Es ist entweder — religiös genommen — eine „über die Natur des Menschen hinausgehende Seligkeit" (beatitudo naturam hominis excedens), zu deren Erlangung es nach dem heiligen Thomas einiger besonderer Principien bedarf, theologischer Tugenden, „die uns von Gott allein eingeflößt werden" — oder es ist die Seligkeit oder Glücklichkeit (die höchste Befriedigung), zu welcher der Mensch durch die Anlagen und Kräfte seiner Natur gelangen kann. Auf diesem Standpunkt ist also als das höchste Gut das zu bezeichnen, was der Mensch an höchster Befriedigung durch Anlagen und Kräfte, die in seiner — d. h. in der menschlichen Natur — liegen, erlangen kann, falls äußere Umstände ihm dasselbe nicht entführen. Dies ist das eigentliche Object des Willens, der sich auf das höchste Gut richtet. Nicht aber ist dasselbe in der relativen, quantitativ und qualitativ ganz verschieden gestalteten Glücksvorstellung enthalten, welche zwischen epicureischer Lust und stoischer Enthaltsamkeit hin und her sich bewegend, aus subjectiven Neigungen und individueller Veranschlagung der uns umgebenden Umstände hervorwächst, wie dies in der griechischen Philosophie der Fall ist.

24) Kant hat den Satz aufgestellt: „Ein Gebot, daß Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals Jemanden das, was er schon unaus-

bleiblich von selbst will". Dieser Abschnitt beschäftigt sich nun grade mit der Untersuchung eines solchen Gebots und er hat sich also auch diesen Einwurf näher anzusehen. Kant hat in dem Nachsatz ja unzweifelhaft Recht. Man gebietet in der That nicht Jemanden, was er, d. h. dieser Jemand, unausbleiblich von selbst will. Das wäre mindestens überflüssig und insofern thöricht. Aber der ganze Ausspruch trifft in seiner ihm von Kant gegebenen Anwendung nur dann zu, wenn als ausgemacht gelten müßte, daß unter Glück nichts anderes zu verstehen sei, als was sich ein jeder darunter nach seiner Art und Weise vorstellt und ferner, daß dieses so vorgestellte Glück, welches ja auch die Eingebung oder Einbildung eines Augenblicks sein kann, wirklich das ist, „was er unausbleiblich von selbst will". Schon wenn Kant statt „glücklich zu machen" gesagt hätte: „Ein Gebot, daß Jedermann sich wahrhaft glücklich zu machen suchen sollte", so hätte der Nachsatz nicht mehr gepaßt. Wenn ich einem Trinker gebiete oder ihm anrathe (wenn ich ihm nicht gebieten kann) sich ein anderes Glück als in der Flasche, wo er es einzig findet, zu suchen, so wird das nach allgemeiner Ansicht und mit Kants Zustimmung keineswegs thöricht sein. Und ebensowenig ist also ein Gebot, daß Jedermann sich wahrhaft glücklich zu machen suchen soll, thöricht, d. h. überflüssig, sobald wir annehmen, daß die Bestimmung über das, was ein wahrhaftes Glück (d. h. also das höchste Gut, die höchste Befriedigung) ausmacht, nicht von der Vorstellung des Einzelnen abhängt, also auch nicht nothwendig mit derselben in Eins zusammenfällt. Es fehlt bei Kant an dieser Stelle eben an jeder tieferen Untersuchung und genaueren Präcisirung der hier vorliegenden psychologischen und ethischen Momente.

Ich habe schon oben von dem allgemeinen, gewissermaßen noch ungeprägten Glücksverlangen des Menschen und von dem Unterschied, der in dieser Beziehung zwischen Mensch und Thier besteht, gesprochen. Man kann den psychologischen Zusammenhang dieses Verhältnisses sich etwa folgendermaßen vor-

stellen. Der in Allem, was lebt, schaltende Lebenswille entnimmt sein Material, d. h. was er will, dem Empfinden, welches als primitivster Vorgang für alle Strebens- und Willensregungen, wo immer sie auftreten, stets grundlegend bleibt. Da aber das Empfinden der individuellen Beschaffenheit des Geschöpfs angehört, resp. dieselbe genau wiederholt, genau ihr angepaßt ist — (so wie das Geschöpf beschaffen ist, so empfindet es, ist es ausgetrocknet, so empfindet es Durst u. s. w.) — da das Empfinden das Echo der individuellen Beschaffenheit ist, so würde auch der lediglich ihrem Einfluß unterstellte Wille in Bezug auf den Erwerb von Gütern nur die Güter wählen können, die von dem individuellen Empfinden als solche angenommen werden. Mit anderen Worten: der Wille würde nur ein bestimmt beschaffenes Gut oder Glück und zwar ein so beschaffenes, wie dasselbe in der Empfindung und der diese wiederspiegelnden Vorstellung des Einzelnen gegeben ist, wollen können. So verhält sich das Thier. Es ist gebunden an seinen Empfindungs- resp. Vorstellungskreis in dem Sinn, daß es stets nur die Sättigung des Triebes oder der Triebe als Glück anstrebt und will, deren Sättigung als Glück empfunden wird.

Abweichend hiervon gestaltet sich nun das Verhältniß bei dem Menschen und zwar durch einen Vorgang, welcher der menschlichen Eigenthümlichkeit, die man als Abstractionsvermögen zu bezeichnen gewohnt ist, sehr nahe steht. Auch dies Vermögen ist ja lediglich ein Räthselwort der menschlichen Natur, die wir nur als Thatsache einregistriren können. Bei der grundlegenden Wichtigkeit dieses Verhältnisses kann ich aber nicht umhin etwas näher auf dasselbe einzugehen und will durch eine Prüfung der Kant'schen Auffassung der Begriffsbildung meine eigne klarzustellen versuchen.

„Der Begriff vom Hunde", sagt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft", „bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt,

die mir die Erfahrung darbietet oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden". Es erscheint mir nun mindestens fraglich, ob es statthaft ist (wie Kant thut) von einem „Begriff des Hundes" in diesem Sinn zu sprechen und das Vermögen, denselben zu bilden, „diese verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" darauf zu beziehen, daß die Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen könne, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt u. s. w. eingeschränkt zu sein. Es scheint mir, daß dabei Verschiedenes, was auseinander gehalten werden sollte, nicht gehörig unterschieden ist. Daß es eine Regel für die Einbildungskraft geben könne, sich so, wie angegeben, zu verhalten, halte ich für ganz ausgeschlossen. Wohl aber kann sie ein anschauliches Gattungsbild, wie ich es nennen möchte, bei dem Beschauen eines Gegenstandes produciren, es erschauen, indem sie Einzelnes aus dem Gesammtbilde festhält und also Anderes übersieht. Und zwar wird sie das festhalten, was regelmäßig wiederkehrt und dadurch — durch diese regelmäßige Wiederkehr — auffällig wird und sich einprägt. Das Kind gewinnt in diesem Sinn sehr rasch lauter anschauliche Gattungsbilder. Wie kommt es z. B. zu der Auffassung einer Nase, nicht dieser oder jener, sondern der Nase „im Allgemeinen"? Was sich ihm einprägt, weil es ihm durch die beständige Wiederkehr an jeder Nase auffällig wird, ist etwa, daß dieselbe sich als ein Vorsprung darstellt, der etwas unter den Augenbrauen beginnt und nach unten durch Lippen und Mund begrenzt wird, außerdem daß zwei Löcher an ihr bemerklich sind. Damit ist die Nase „im Allgemeinen" fertig. Auf dieselbe Weise werden alle übrigen Gliedmaßen und ganze Individualitäten, Hund, Taube u. s. w. nach

dem, was sie Gemeinsames aufweisen, als anschauliche Gattungsbilder gewonnen. Hat das Kind dabei „abstrahirt"? Nein, es hat nur das Auffällige, aber eben deshalb das regelmäßig Wiederkehrende, es hat also das Gemeinsame (ohne es zu wollen und zu wissen) gesammelt. Daß das Auffällige stets dasjenige abgiebt, was in dem erwachenden Wahrnehmungsvermögen und also in der Auffassung des Einzelnen von seiner Umgebung den Vorrang behauptet und wonach sie sich aufbaut, kann ja nicht bezweifelt werden.

Wenn nun aber reproducirt werden sollte, d. h. wenn das geschehen sollte, was Kant von der Einbildungskraft aussagt, daß sie „die Gestalt allgemein verzeichne, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt eingeschränkt zu sein", so wäre das trotz der Vorstufe des Gattungsbildes etwas Unmögliches. Die Wahrnehmung kann die bald so, bald anders beschaffene Gestalt der Nase übersehen und gleichwohl, sobald sich ihr die oben gedachten Merkmale präsentiren, wissen, daß sie es mit einer solchen zu thun hat, aber sie kann die Gestalt der Nase nicht verzeichnen, ohne dies in einer bestimmten Form zu thun. Sondern, was nun entsteht mittelst des Abstractionsvermögens, welches darauf einzuschränken ist, ist der an sich gestaltlose Begriff, die bloße abstracte Zusammenfassung der gewonnenen Merkmale als ein Gedachtes. Erst hier wird daher der Begriff z. B. des Hundes gebildet, der abstract und nicht anschaulich ist, vielmehr, wenn auch an der Anschauung mittelst des Gattungsbildes heranrankend, doch erst durch Abstraction von der Anschauung, von der Sinnlichkeit sich vollzieht und constituirt. Will Jemand denselben aber auch nur in der Vorstellung anschaulich machen, so wird sich ihm alsbald irgend eine besondere, in der Erfahrung bewahrte Gestalt unterschieben. Das Experiment, welches Kant im Sinne hatte, läßt sich nicht vollziehen, hat aber auch mit der eigentlichen Begriffsbildung nichts zu thun.

Der Begriffsbildung ist das Thier verschlossen, nicht aber,

wie ich glauben möchte, dem anschaulichen Gattungsbild. Wenn der Hund schon aus weiter Ferne einem seines Gleichen entgegenwedelt, welches noch dazu der Form nach höchst abweichend von ihm sein kann, also z. B. Mops und Pudel, so erkennt er in demselben seines Gleichen doch nur deshalb, weil er ihn als Hund (im Allgemeinen) erkennt. Er hat also ein anschauliches Gattungsbild vor sich, d. h. er ist im Stande die wiederkehrenden Merkmale, die den Hund ausmachen, ganz oder theilweise zusammenzufassen und mit ihnen eine anschauliche Vorstellung, gewissermaßen ein lebendes Bild zu verknüpfen. Vermuthlich verfährt er dabei, obgleich dieselbe Procedur vollziehend, nach anderen Anhaltepunkten wie der Mensch. Kants Beispiel vom Hunde ist für die Begriffsbildung, wie er sie im Sinne hatte, ohnehin nicht glücklich gewählt, da er nur von der Form spricht. Grade beim Hunde sind aber die Formen in den verschiedenen Varietäten so außerordentlich verschiedenartig ausgeprägt, daß der „Begriff" des Hundes, auf die Form eingeschränkt, kaum eine ausreichende Unterlage des Gemeinsamen ergeben würde. Es liegt ja aber auch gar kein Grund vor, sich auf die Form allein einzuschränken. Der Hund hat ja nicht allein ein gewisses Aussehen, sondern auch andere Merkmale. Vor allen Dingen er bellt, er hat eine gewisse charakteristische Geberdensprache, er wedelt mit dem Schweif ꝛc. Sollen die gemeinsamen Merkmale der Hunde vollzählig zusammengefaßt, also der Begriff des Hundes gebildet werden, so gehört dies ebenfalls dazu. Besonders aber wird das anschauliche Gattungsbild des Hundes nach diesen Merkmalen von dem Menschen gebildet werden, da grade sie das Gemeinsame des Hundes der verschiedenen Hundetypen für ihn bei Weitem am auffälligsten und in die Augen springend darstellen. Der Hund dagegen wird seines Gleichen möglicherweise schon am Blick und an jenen unscheinbaren Zeichen, die der Mensch seinerseits leicht übersieht, sofort und auf den ersten Blick erkennen.

Wie das Thier das Gemeinsame nur im Gattungsbild,

d. h. anschaulich — nicht begrifflich — erfassen kann, so auch das Einzelne. „Wodurch entsteht“, sagt Geiger*), z. B. ein Begriff wie roth? Zu sehen, daß Blut roth ist und Milch weiß, mag leicht sein. Aber die Röthe des Blutes von dem Gesammteindruck zu abstrahiren, an einer rothen Beere wieder denselben Begriff aufzufinden, die rothe Beere bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit mit dem rothen Blut, die weiße Milch mit dem weißen Schnee in dieser einen Beziehung zusammenzufassen, — das ist etwas ganz Anderes, das thut kein Thier: denn dies ist eben Denken“. Oder, wie ich lieber sagen möchte: gehört zum Denken. Zum Denken — seinem ganzen Umfang nach — sollte noch etwas mehr gerechnet werden als die eine hier vorliegende Operation, mittelst welcher ein Eindruck ausgesondert und dem Bewußtsein für sich gegenständlich gemacht wird. Dem universellen Character des Denkens entspricht wohl mehr die ihm von Feuerbach gegebene Characteristik, wonach „die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen“ Denken heißt.

Roth ist für den Menschen ja nun allerdings auch anschaulich und insofern bezeichnet man es besser gar nicht als „Begriff“ sondern als Eindruck oder mindestens als Begriff eines Anschaulichen, was Hund, Nase u. s. w. als Begriffe nicht sind. Wenn es für das Thier nicht anschaulich wird, wenn dies das Roth nicht vereinzelt sich anschaulich machen kann, so liegt das daran, daß dasselbe die Totalität nicht zerlegen kann. Ihm wird daher nur die unzerlegte Totalität, die Beere u. s. w. anschaulich, nicht was einzeln, wie die Farbe, an ihr haftet. Es kann diesen Eindruck nicht extrahiren und ihn für sich selbst gegenständlich erfassen. Auch das anschauliche Gattungsbild wird dem Thier nur gelingen, wo es eine Totalität bedeutet. Die Nase, der Fuß, der Kopf im Allgemeinen werden für sich betrachtet keinen Platz in seinem Vorstellungsvermögen

*) L. Geiger, Der Ursprung der Sprache. p. 110.

gewinnen, nur als Theile eines Ganzen und in Bezug auf dasselbe.

25) Während auf rein intellectuellem Gebiet Mensch und Thier schon durch das auf den Menschen beschränkte Abstractionsvermögen scharfe Unterscheidungs-Merkmale darbieten, ist das anscheinend in der Gefühlssphäre und auf ethischem Gebiet viel weniger der Fall. Es trägt dies dazu bei, die Demarcationslinie auf diesem Gebiet sehr unsicher zu gestalten. Man beachtet nicht, was doch der Beachtung so sehr werth ist und mit dem, was auf intellectuellem Gebiet vorliegt, eine mannigfache Analogie darbietet, daß das Thier auch bei der Empfindung von Lust und Schmerz nicht über den individuellen Einzel-Eindruck hinauskommt. Der Mensch dagegen vermag einen gemeinsamen Gehalt desselben auszusondern, die Lust, den Schmerz im Allgemeinen, gewissermaßen begrifflich zu empfinden.

Das Thier schließt in seinem Empfinden nur mit diesem, mit jenem bestimmt ausgeprägten, angenehmen oder unangenehmen Eindruck Bekanntschaft. Wie es in dem einzelnen Fall genießt, das ist — für sein Wahrnehmungsvermögen — gleichzeitig was es genießt. Grade umgekehrt vermag der Mensch das Wie von dem Was zu sondern. Ein feinsinniges Unterscheidungsvermögen, das zu den geistigsten, eigenartigsten Kräften seines Wesens zählt, befähigt ihn dazu. Er vermag das, was in jeder speciellen Lust dem Gesammtorganismus zu Theil wird, das eigentliche Object desselben, ihr gemeinsames Ergebniß für das einheitlich-lebendige Wesen herauszuheben und im Bewußtsein als Empfindungsthatsache zu verzeichnen. Unsere Sprache hat für diese den höchst characteristischen (weil die Ursprungsquelle andeutenden) Ausdruck: „aufleben". In jeder Lust und sei es der für die Gesammterhaltung unangemessensten und verderblichsten, wie also z. B. dem Morphiumgenuß oder anderen Arten der Ausschweifung, wird als Lust einzig das „Aufleben" empfunden. Aus dem Umstand, daß der Mensch sich dieses Eindrucks als eines für sich bestehenden und bedeut-

samen bemächtigen kann, stammt es, daß er von einer höchsten Befriedigung, einem höchsten Gut als solchem, d. h. als ungeprägtem Glück etwas weiß — er allein, das Thier nicht.

Es findet hierbei also gewissermaßen ein Zerlegen des Empfindens oder des Empfundenen in zwei Theile statt. Der eine Theil umfaßt bei Lustempfindungen das ihnen allen gemeinsame „Aufleben“, der andere, spezielle die besondere Sinnesqualität desselben, seinen dem Ursprung und dem Verlauf entsprechenden individuellen Character, z. B. der Erwärmung, der Abkühlung, spezifisch empfundener Reize u. s. w. In dem speziellen Theil erscheint das Individuum auf der Bildfläche, d. h. er gestaltet sich wechselnd, je nachdem dieses gestaltet ist. Dem anderen Theil muß also etwas von dem Individuum Unterschiedenes zu Grunde liegen. Es ist ersichtlich, daß die Annahme einer „Untheilbarkeit“ des Individuums hiermit unverträglich ist. Aus dieser läßt sich nichts Anderes ableiten als das ungetheilte Empfinden (in dem Sinne wie es beim Thier einzig vorhanden ist), welches die individuelle Beschaffenheit wiederspiegelt, diesem gemäß ein Vorstellungsbild erzeugt und nach diesem sein Wollen richtet, welches daher nur ein *bestimmtes* Gut kennt. Das unterscheidende Merkmal des Menschen, — daß er sein Lust-Empfinden zerlegen und dadurch ein allgemein höchstes Gut gewinnen kann, hat hier keinen Boden. Ihn kann es nur gewinnen, wenn in dem individuellen Bestand eine Theilung vorhanden ist.

Die Untheilbarkeit des *Individuums* als sogenannter Individualismus ist besonders lebhaft von Feuerbach vertheidigt worden, der sie als eine Grundlage des modernen Materialismus festzulegen versuchte. In einer seiner letzten Abhandlungen (über Spiritualismus und Materialismus in der Schrift: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie, Leipzig 1866) machte Feuerbach u. A. Folgendes geltend:

Meine Individualität erstreckt sich nicht nur auf die auffallenden Merkmale oder Eigenschaften, durch die ich mich von Andern unterscheide, sondern

auch auf die Eigenschaften, die ich, im Unterschiede von jenen, als gemeinschaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menschen zusammenfasse. Ich bin nicht Individuum bis hierher und nicht weiter, so daß meine individuellen Eigenschaften ihre Grenze hätten an den gemeinschaftlichen, diese nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität ist Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom individuelles Wesen.

Feuerbach identificirte den Individualismus in dem hier entwickelten Sinn mit dem Sensualismus. „Sensualismus und Individualismus sind identisch", sagte er, „die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der Sinne leugnende Vernunft oder Philosophie weiß nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern haßt sie auch, wie die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche Philosophie beweist, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich" *). Er wurde hierbei wesentlich beeinflußt durch seinen

*) Versteht man unter Sensualismus oder Materialismus im philosophischen Sinn (wie Feuerbach es that) den Standpunkt, der nur das den Sinnen Gegebene als thatsächlich-seiend anerkennt, dem er alles Uebrige als nur gedacht-seiend entgegenstellt, so hat dieser Sensualismus mit der Untheilbarkeit des Individuums an sich überhaupt nichts zu thun. Er kann diese zugeben, ohne seine sensualistische Auffassung zu opfern. Seine Differenz mit dem antisensualistischen Standpunkt liegt in dem Unbeschaffenen als logischer, resp. als seinswirklich zu denkender Realität. Buddha, der seine Jünger ausdrücklich darauf hinweist: „Es giebt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nicht-Geschaffenes, Nicht-Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborene, Ungewordene, Nicht-Geschaffene, Nicht-Gestaltete, so würde es keinen Ausweg geben aus der Welt des Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten", hat von seinem Standpunkt aus ganz Recht grade diesen Ausdruck zu gebrauchen. Das Kant'sche Ding-an-sich, dem noch heute als Principienfrage der Streit der Meinungen über Sein und Nichtsein nicht entwachsen ist, ist nur eine Umschreibung des Unbeschaffenen oder Nicht-Gestalteten. Denn da das Beschaffensein eines Gegenstandes uns immer auf Affectionen, auf Affecteindrücke irgend eines Wesens zurückwirft — die Blume ist für mich so beschaffen, sie ist so, wie sie mich afficirt — so ist das Ding-an-sich, worunter doch nur das reine Beschaffensein eines Gegenstandes losgelöst von jeder Beziehung desselben auf Anderes, verstanden werden soll, nothwendigerweise das Unbeschaffene. Und eben die Leugnung oder Anerkennung eines solchen macht den ganzen

Ausgangspunkt, der sich zunächst gegen den Unsterblichkeitsglauben als Ausfluß „der Leerheit des Individuums und des kraftlosen Bewußtseins seiner Eitelkeit“ richtete. Das Individuum „vom Wirbel bis zur Ferse“, in seiner sinnlich ausgeprägten Erscheinungsform ist, wie der Augenschein lehrt, sterblich. Ist es untheilbar, so kann nichts Unsterbliches von ihm abgesondert werden. Die Untheilbarkeit des Individuums schien Feuerbach daher die Sterblichkeit des Individuums über allen Zweifel zu erheben. Seine Meinung war gegen die Theilbarkeit gerichtet, die der Spiritualismus für sich in Anspruch nimmt und gegen die Folgerungen, die dieser daraus zieht, indem er ein unsterbliches Wesen und ein sterbliches Individuum unterscheidet.

Was Feuerbach, was der ganze moderne Materialismus, insofern er den Individualismus als eine unanfechtbare Position sich aneignete, übersahen, scheint mir ein sehr Wesentliches, nämlich daß sich gar kein Abschluß dieses angeblich untheilbaren Individuums gewinnen und behaupten läßt. Was als Individuum erscheint und so benannt wird, ist untheilbar nur durch den Lebensfaden, der die Momente seines Daseins zusammenhält. Seine übrige angebliche Untheilbarkeit „vom Wirbel bis zur Ferse“ ist eine leere Vorstellung, die ein jeder Moment widerlegt. Denn jeder Moment ändert an dem Individuum etwas,

---

letzten Unterschied in der sensualistischen und antisensualistischen Auffassung aus. A. Lange braucht in seiner „Geschichte des Materialismus“ einmal folgendes Beispiel: „Wenn Wurm, Käfer, Mensch und Engel einen Baum betrachten, sind das dann vier Bäume? Es sind vier Vorstellungen eines Baumes, vermuthlich höchst verschieden von einander; aber sie beziehen sich auf ein und denselben Gegenstand, von dem jedes einzelne Wesen nicht wissen kann, wie er an sich beschaffen ist, weil es nur seine Vorstellung von demselben kennt“. Hätte L. erwogen, daß in dem Beschaffensein immer die Beziehung auf irgendwen mitgedacht enthalten ist, so würde er den Ausdruck „an sich beschaffen“ durch den Zusatz „resp. unbeschaffen“ erläutert, damit aber alsdann auch gleichzeitig das ganze Problem in seiner Unermeßlichkeit angedeutet haben.

hebt seine „absolute Bestimmtheit“ auf und schafft es dadurch — als Totalität genommen — neu. Ungetheilt, absolut bestimmt ist das Individuum insofern nur als Prägung des daseienden Augenblicks, der nicht mehr zu theilen ist, theilbar aber ist es als Inbegriff der in einer Seins-Periode, von Geburt bis Grab, einheitlich zusammenhängenden und zusammenwirkenden Kräfte, kurz als das, was den lebenden, individuell genommenen Menschen darstellt. Die behauptete Untheilbarkeit oder absolute Bestimmtheit des Individuums „vom ersten bis zum letzten Atom“ ist daher mit dem Wesen des Lebensprocesses selbst unvereinbar.

Das thatsächliche Individuum, nicht das eingebildete, weiß daher auch gar nichts von einer solchen angeblichen absoluten Bestimmtheit und Untheilbarkeit. Es unterscheidet. Es scheidet Sich von Sich. Es theilt sich in etwas, das es sich als dauernd zugehörig anrechnet, das seine wesentliche Bestimmtheit ausmacht und in etwas, das diesem nicht entspricht, gleichwohl sich aber in ihm regt. „Ich kenne dich nicht mehr“, spricht es zu sich selbst, wenn es einem Eindruck derart unterliegt, daß das Dauernde in seiner Individualität das, was gewissermaßen ihren eisernen Bestand ausmacht, ihm entschwindet.

26) Es entspricht dem vorgetragenen Thatbestand am besten, wenn man in dem Fühlen und Wollen des Menschen zweierlei Vermögen unterscheidet. Das eine — das Vermögen, die Lustempfindungen als Aufleben zu generalisiren und demgemäß ein höchstes Gut zu erfassen — ist der menschlichen Natur spezifisch eigenthümlich und stellt also als allen Menschen — und zwar nur ihnen — angehörig, ein Allgemein-Menschliches dar, das andere, — die Einzel-Erfassung der spezifischen Lustgefühle — welche der Mensch mit dem Thier theilt, ist eben deshalb nicht spezifisch-menschlich, also auch nicht allgemein-menschlich. Dem Ersten, als dem ethischen Gattungscharacter der Menschheit, ist es eigenthümlich, das ungeprägte Glück als höchstes Gut zu wollen, dem Zweiten fällt das gemäß der wechselnden Be-

schaffenheit des Individuums wechselnd ausgeprägte Glücksstreben zu.

Das Erste ist, eben weil es den ethischen Gattungscharacter der Menschheit repräsentirt, auch das Dauernde, d. h. das Unantastbare, insofern es dasjenige ist, was nicht aufgehoben werden kann, ohne den spezifisch menschlichen Gehalt zu alteriren. Das Individuum kann seine Form, seinen Character ändern, ohne aufzuhören Individuum zu sein, es ist alsdann nur ein anderes Individuum geworden, der Mensch kann es nicht, ohne seine Menschlichkeit abzulegen. Diesen real-idealen Gehalt erkennt ihm auch das Individuum in den Metamorphosen seines wechselnden Bestandes unwillkürlich zu. Wenn es sich von sich unterscheidet, wenn es zu sich spricht: „ich kenne dich nicht mehr", sobald ihm der gewohnheitsmäßig dauernde Bestand seiner Natur ganz verändert zu sein scheint, so erkennt es doch das Neue, was an seine Stelle tritt, als das wahrhaft Dauernde, d. h. als das, dessen Dauer es freudig begrüßen würde an, sobald ihm darin ein Aufleben, also das zu Theil wird, was das höchste Gut in sich trägt. So erkennt der Liebende sich selbst nicht wieder und Goethe singt mit Recht:

Herz, mein Herz, was soll das geben,
Was bedränget dich so sehr?
Welch' ein fremdes, neues Leben,
Ich erkenne dich nicht mehr.

Keineswegs aber glaubt der Mensch in einem solchen Fall mit seinem bisherigen Individuum Sich verloren zu haben. Vielmehr ist er sich bewußt, indem das, was bisher Dauer in ihm hatte, sein bisheriges Ich, aufgehört hat, daß ein neues dauerwürdigeres, ein höheres Ich an seine Stelle getreten ist.

Daß ein menschlicher Gattungscharacter besteht, erweist ja schon die Fundamental-Thatsache der Sprache, da die sprachliche Mittheilung und der durch diese hergestellte menschliche Verkehr nur auf einer Unterlage des Gemeinsamen erwachsen konnte und bestehen kann. Die Abgrenzung dieses Gemeinsamen

gegen das Individuelle ist allerdings ein Problem, welches aber durch den Schwerthieb des Individualismus nur zerhauen und nicht gelöst wird. Setzt man den Gattungscharacter der Menschheit in die „Vernunft“ und erhebt man diese als Allgemeinheit alsdann zu einer, wenn auch nur im und als Begriff daseienden Wesenheit, so erhält man die Vorstellung eines Geistwesens, welches sich von dem religiösen Gott durch den Mangel an Herz unterscheidet, sonst aber nur in noch höherem Grade wie dieser die Hegel'sche „existirende Immaterialität“ bedeutet. Hiergegen setzt sich der Sensualismus zur Wehr, der von einer allgemeinen oder gemeinschaftlichen Vernunft nichts wissen will. „Ich empfinde, will, denke eben so gut als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen, sondern mit meiner, in diesem Kopf hier befindlichen Vernunft“. So L. Feuerbach.

Aber auch der „allgemeine Mensch“ findet keine Gnade. Nicht blos die materialistische Auffassung, auch die sogenannte historische Richtung in der ethischen Speculation machen vor ihm Kehrt. „Im historischen Jahrhundert, dem 19., während das 18. das philosophische ist“, sagt Paulsen in seiner mehrfach erwähnten Ethik, „ist der Glaube an den allgemeinen Menschen nicht mehr möglich“. Und der vorher erwähnte Denker: „Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt, ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch, Mensch; Mensch sein und dieses Individuum sein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir“. In der That ist der hier von Feuerbach bemängelte Ausdruck: der „Mensch überhaupt (gleichbedeutend also mit „der allgemeine Mensch“) in einer bestimmten Gestalt“ ohne weitere Erläuterung eine durchaus schiefe und unklare Bezeichnung. Die „bestimmte Gestalt“ von dem Individuum abgezogen ergiebt durchaus nicht ohne Weiteres den Begriff des „Menschen überhaupt“, sondern viel eher als Gegensatz zur sinnlich erscheinenden Gestalt die Vorstellung eines unsinnlichen, aber immer noch individuell gedachten Seelenwesens,

wie es dem religiösen Vorstellungskreis vorschwebt. Wollte man aber diese Seelenindividualität auch mit zur Gestalt rechnen, so daß auch sie von dem „Menschen überhaupt“ abzuziehen wäre, so reducirte sich der ganze Inhalt desselben auf den gestalt- und unterschiedslosen Begriff der Kraft. Dafür den Ausdruck „der Mensch überhaupt“ zu setzen ist aber ebenso unberechtigt als irreführend.

Ethiker, die aus guten Gründen trotzdem das Allgemeine der menschlichen Natur nicht fahren lassen wollen, um nicht den Boden für eine unveränderliche objective Moral zu verlieren, pflegen dies Allgemeine mit Vorliebe in die „constanten sittlichen Bedürfnisse des Menschen“ zu setzen. Allein es ist auch damit wenig Greifbares gewonnen. Vielmehr eröffnet sich grade hier ein sehr widerspruchsvolles Gebiet. Materialisten von Büchner'schem Schrot und Korn, die angeblichen Realisten überhaupt, welche immer den Unterschieden nachspüren, um das Einzelne in die Hand zu bekommen und über der Vereinzelung alsdann den Zusammenhang vergessen, alle diese weisen nicht ohne Berechtigung auf die erfahrungsmäßige Thatsache hin, daß selbst bei civilisirten Völkern (von den Naturvölkern gar nicht zu sprechen) die moralischen Begriffe bis in die äußersten Extreme verschieden, einander widersprechend und im höchsten Grade relativ seien. Und sie schließen daraus, daß es kein angeborenes Sittengesetz, also ungefähr dasselbe, was der Ausdruck: „constante sittliche Bedürfnisse des Menschen“ besagt, giebt. Bei näherer Betrachtung, meint Büchner, erweisen sich die einzelnen Bestandtheile des angeblich angeborenen Sittengesetzes als Paragraphen des Strafgesetzbuchs.

Statt der Vernunft, die ohnehin, wie immer man sie abgrenzen mag, doch wesentlich nur die Intellectualität des Menschen angeht, statt des „Menschen überhaupt“, dessen Signatur jedenfalls erst einer näheren Präcisirung bedarf, statt der „constanten sittlichen Bedürfnisse“ des Menschen läßt sich aber, wie bisher entwickelt wurde, in ethischer Beziehung wenigstens Eins auf-

stellen, was geeignet erscheint das Allgemeine, den Gattungscharacter der Menschheit in dieser Richtung auszudrücken. Wie sehr sich auch die auf dem Erdball zerstreuten Menschengeschlechter in Farbe, Form, Gestalt, in Anschauungen, Begriffen, Geschmacksrichtungen von einander unterscheiden: in dem Einem, dem Erfassen eines höchsten Gutes und zwar des Auflebens als eines höchsten Guts treffen Alle zusammen. Insofern kann man sagen, daß der Glückseligkeitstrieb, insofern er auf das Aufleben abzielt, die Gattung im Menschen ausmacht und daß das, was zum Aufleben gehört, dem allgemein-menschlichen Gehalt zugerechnet werden muß. Ob jemand weiß oder schwarz, groß oder klein, für diese oder jene Verrichtung beanlagt, mit diesen oder jenen Talenten ausgerüstet ist, das mindert oder vielmehr berührt nicht sein allgemeines, d. h. menschliches Wesen. Es geht nur seine Individualität an. Ob aber jemand ein Gewissen hat, das berührt seine Menschlichkeit, denn es läßt sich wie bereits in dem ersten Abschnitt erläutert wurde und hier noch weiter nachzuweisen sein wird, darthun, daß die Gewissensfrage als Lebensfrage ein unumgänglicher Factor für das höchste Gut, d. h. für die höchste Befriedigung oder höchste Lust ist.

Das höchste Gut oder Glück ist vor Allem selbständig, d. h. unabhängig von dem Maßstabe der jedesmaligen Individualität zu entwerfen. Es giebt nicht so und so viele höchste Glücke für so und so viele Menschen, sondern es giebt nur ein höchstes Gut oder Glück, d. h. die Lust, das Glück ist nur auf einerlei Art und Weise einer höchsten Ausbildung fähig, so daß es zum höchsten Gut wird. Es wird dasselbe also nur den Menschen zu Theil, welche die für das Zustandekommen desselben erforderlichen Bedingungen zu erfüllen vermögen. Und diese Bedingungen sind keine anderen als die, welche aus dem Wesen des Lebensprocesses folgern, da das höchste Gut als Aufleben in dieses hineingegründet, auf dasselbe auferbaut ist. Wie das Lebendigsein an eine Grundbedingung geknüpft ist,

so auch die Lust als die Erfüllung dieser Bedingung. Die Grundthatsache, daß jedes Geschöpf die Lebensstörung meidet, begründet ohne Weiteres den Satz, daß jeder Genuß, jeder als Glück in der Empfindung sich bezeugende Vorgang ein Aufleben und daß also das höchste Gut oder Glück das Aufleben *κατ᾽ ἐξοχήν* ist.

Diese Auffassung steht derjenigen also diametral gegenüber, welche wie z. B. bei Steinthal die epikureische Form der Ethik und die Nützlichkeitslehre ebenso wie jede Glückseligkeits-Theorie (Eudämonismus) „wegen ihrer Prinziplosigkeit" abweisen zu können glaubt. „Denn es ist unmöglich", meint der Genannte, (Allgemeine Ethik p. 42) „das Angenehme, das Glück, das Nützliche aus seinem eigenen Begriff heraus und in allgemein gültiger Weise zu bestimmen; es wird etwa nach dem wahrhaft Angenehmen gesucht, was aber nicht ohne Betrachtungen ganz anderer Art (etwa der Gesundheitslehre) gefunden werden kann, die selbst wieder nur ganz willkürlich herbeigezogen werden. Dergleichen führt nur zu einer Casuistik der Wohllüste, die nichts Maßgebendes in sich hat. Die ganze Erwägung, die nur ein mehr oder weniger Angenehmes und Nützliches voraussetzt, und dann als Ethik doch ein Wahrhaftes und Absolutes sucht, ist in sich selbst widerspruchsvoll und erregt den Schein, daß sie die Sache nicht ernst nehme und nur Andere und sich selbst täuschen wolle. Indem sie Wahrheit und Absolutheit leugnet, thut sie doch, als suche sie dieselbe. Von keinem Angenehmen läßt sich sagen, es sei wahrhaft — oder man muß es von jedem sagen. Aristipps Wollust ist aber so wenig wahrhaft, wie die Epikureische, und ist ebenso wirklich wie diese. Welche Lust als solche die größere ist? wer könnte das wissen! Wenn er sie alle durchgekostet hätte, so hätte er nur gefunden, was ihm die größte Lust bereitet; wer körperlich oder geistig anders constituirt ist, würde zu einem andern Ergebniß gelangen".

Steinthal wiederholt hier nur in weiterer Ausführung den

Kant'schen Einwand gegen den Eudämonismus, daß „jeder seine eigene Glückseligkeit hat", woran sich bei diesem der weitere, schon oben erwähnte Satz anschließt, daß es thöricht sei zu gebieten, daß Jedermann sich glücklich zu machen suchen solle, denn man gebiete niemals Jemanden das, was er schon unausbleiblich von selbst wolle. Daß dieser Satz logisch nur zu Recht bestünde, wenn er statt „sich glücklich zu machen suchen" lautete: „seine subjective Vorstellung von Glück zu verwirklichen suchen", habe ich vorher zu erläutern versucht und komme daher hier nicht noch einmal darauf zurück. Mit dem Nachweis eines objectiven höchsten Guts, welches auf gewissen Voraussetzungen beruht, ergiebt sich von selbst, daß es unmöglich thöricht sein kann, Jemandem zu gebieten diesen Voraussetzungen zu entsprechen, und also eventuell seinen Willen zu corrigiren.

Wer ein höchstes Gut, ein höchstes Glück — im menschlichen Sinne — gegründet auf das Lebensgesetz, wie es im Menschenwesen besteht und gültig also für jedes menschliche Lebewesen (je nach dessen Eigenschaften und Verhalten) verneinen zu müssen glaubt und gleichwohl Moral und Recht auf die Lust gründet, kommt nothwendigerweise dazu auch diese für völlig relativ zu erklären. Ihre allgemein gültige, bindende Wahrheit ist alsdann nicht auszumachen. Sie schwanken wie die Lust schwankt, welche auf keinen einheitlichen Ausdruck zu bringen ist. Diese Consequenz hat einmal der in seinen späteren Jahren auf dem Gebiet der Rechts- und Moralphilosophie vielfach thätige, früher preußische Gerichtspräsident von Kirchmann gezogen. „Die Moral und das Recht jeder Zeit", sagt derselbe*), „ist halb das Werk vergangener Jahrhunderte, halb das der Gegenwart. Der Halt für ihren Inhalt ist nirgends zu finden, als in der Lust, in den verschiedenen Arten derselben und in den Wegen und Mitteln, diese Lust und ihre einzelnen Arten zu

*) Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. v. Kirchmann.

erreichen. Daraus bildet sich das System der Regeln des Handelns in allen Gebieten des Lebens .... Ruht demnach Recht und Sitte in ihren wahren Grundlagen auf der Lust und den Mitteln für sie, so erhellt, daß jede Veränderung hierin auch eine Veränderung jener herbeiführen muß ... Jene Veränderungen in den Arten der Lust, welche die Bewegung bestimmen und leiten, gehen wesentlich aus der gestiegenen Kenntniß und Macht über die Natur hervor; daneben aus den Veränderungen des Klima's, des Bodens, der geographischen Lage, überhaupt der physikalischen Bedingungen, in die ein Volk bei seinen Wanderungen gelangt, oder die für mehrere gleichzeitige Völker bestehen. Die Lust selbst und ihre verschiedenen Arten bleiben in alle Ewigkeit ungeändert; aber jene Veränderungen ändern einmal das bisherige Verhältniß der Empfänglichkeit für die einzelnen Arten der Lust und zweitens das Verhältniß der Mittel und Mühe, diese Lust zu erreichen. Aus dieser Darlegung erhellt, daß in der Moral und dem Recht es kein Unbedingt-Wahres giebt. Jede sittliche Regel hat ihren letzten Grund nur in der zu ihrer Zeit bestehenden Abstufung der Empfänglichkeit für die verschiedenen Arten der Lust und in der Abstufung der Schwierigkeiten, diese Arten der Lust zu erreichen. Mit jeder Veränderung hier ändert sich auch die sittliche Regel, und keine Zeit hat ein Recht, ihre Moral, ihr Recht über das einer anderen Zeit zu stellen. In der Moral und dem Recht giebt es keine Wahrheit; denn die Wahrheit ist unveränderlich".

Herr von Kirchmann läßt uns also nur die Wahl entweder auf die *richtige* Begründung von Moral und Recht, „die für ihren Inhalt nirgends einen Halt finden kann als in der Lust", oder auf die *constante* allgemeine Gültigkeit in Moral und Recht — falls man sie aus der Lust ableitet — zu verzichten. Scylla und Charybdis stellen sich hier dar als die Alternative zwischen einem *falsch* abgeleiteten Recht (oder Moral), was also nur ein *Schein*-Recht wäre, oder einem richtig abgeleiteten, was aber nur einen *factischen* Rechtszu-

stand, kein prinzipiell unanfechtbares Recht ergäbe, im Grunde also nur die Rechtlosigkeit darstellte. Nicht mit Unrecht bemerkt Frauenstädt*) hierzu: „Mit demselben Rechte als man eine allgemeingültige Moral leugnet, könnte man auch leugnen, daß es überhaupt eine allgemeine Menschennatur gebe, ein allgemein menschliches Wesen, in welchem alle örtlich und zeitlich verschiedenen Menschen übereinstimmen. Und zugegeben auch, daß wie v. Kirchmann sagt, keine Zeit ein Recht hat, ihre Moral, ihr Recht, über die einer anderen zu stellen, so hat doch die Wissenschaft das Recht, die aus der allgemein menschlichen Natur und ihren constanten sittlichen Bedürfnissen abgeleitete Moral über die Moral aller Zeiten, d. h. sie hat das Recht die unveränderliche über die veränderliche, die objective über die subjective, die ewige über die blos zeitliche Moral zu stellen". Richtig. Der gordische Knoten liegt nur in der Zurückführung der sogenannten constanten, in der That aber in allen Farben schillernden sittlichen Bedürfnisse auf die Elemente der Lust und in dem Nachweis dessen, was allgemein menschliche Natur genannt werden darf, und von der Lösung dieses Knotens ist auch bei Frauenstädt nichts zu verspüren.

27) Wenn nach Kant und denen, die ihm in dieser Beziehung zustimmen, jeder seine eigne Glückseligkeit hat, so hat logischerweise auch der Ungerechte seine eigne Glückseligkeit und es besteht keine Möglichkeit, es giebt keinen Gesichtspunkt, von dem aus sich diese Bezeichnung als unzutreffend anfechten ließe. Wenn es aber umgekehrt nur einerlei Glückseligkeit giebt und aufgezeigt werden kann, daß diese, also das höchste Gut, nur einem Gerechten zufallen kann, so ist eine, wenn auch nicht die einzige wichtige Bestimmung der Beschaffenheit desselben gewonnen. Es wird also zunächst unsere Aufgabe sein, das Verhältniß des Gerechtseins zum Glücklichsein oder dem höchsten Gut näher zu bestimmen. Dabei ist wiederholt daran zurückzu-

*) J. Frauenstädt. Das sittliche Leben.

erinnern, daß die Fragstellung in Betreff des höchsten Guts nicht verschoben und das Problem dadurch entstellt werden darf. Die Behauptung, daß der Gerechte glücklicher sei wie der Ungerechte, daß nur ihm — möglicherweise — der höchste Preis resp. das höchste Gut zu Theil werden kann, soll nicht bedeuten, daß derselbe in der Gerechtigkeit eine Panacee wider alle Verschwörung der Umstände, einen Alles überstrahlenden Rechtstitel auf Glück in dem Besitz eines sogenannten „inneren Glücks" besitze. Um diesen Nachweis zu führen, wird die Lust meistens in ein Procrustesbett gezwängt und eine Unlust, welche der Entsagungsseufzer verklagt, muß es sich alsdann gefallen lassen als eine Lust von höherer, unsinnlicher Beschaffenheit, als ein besonderes himmlisches Manna der Auserwählten aufgeführt zu werden. Dabei kann weder die Logik noch die Ehrlichkeit bestehen. Um diesen zu entsprechen, ist daran festzuhalten, daß es sich nur um die Behauptung handelt, daß caeteris paribus, unter der Voraussetzung gleicher Ent- und Belastungsmomente, gleicher Vortheile und Hindernisse der Gerechte in Bezug auf die Glückssumme, in Bezug auf das höchste Gut voransteht, daß nur für ihn also der Weg zu demselben gangbar sein kann, während er für den Anderen ungangbar ist.

Der einzig darauf zu richtende Nachweis kann nur aus dem Gesichtspunkt geführt werden, der bereits in dem ersten Abschnitt eine nähere Begründung erfahren hat, daß der Gerechte als derjenige, der Jedem giebt, was ihm gebührt und damit seinen Pflichten gegen ihn gerecht wird, indem er dies thut, dem Widerspruch keinen Raum in sich gestattet. Da aber der Widerspruch die Verneinung des Lebensprinzips ist, so kommt dies dem intensiven Gehalt seines Lebens zu Gute und mittelst dieses intensiven Gehalts seinem Lebens-Vollgefühl und damit unmittelbar seinem Lebens-Wohlgefühl. Es braucht nach dem früher Gesagten wohl nicht noch erst wiederholt hervorgehoben zu werden, daß es sich hier nur um diejenige, einzig den Namen verdienende, weil das Prinzip rein darstellende Gewissenhaftigkeit oder Ge-

rechtigkeit handelt, welche um der Gerechtigkeit willen geübt wird, aus dem treibenden Motiv der inneren Wahrnehmung, daß mit dem Bruch der Gerechtigkeit ein Einbruch in das eigene Leben, also eine schwere Selbstverwundung verbunden ist. Nicht handelt es sich um diejenige rein äußerliche Accomodirung, welche, wie dies in dem gewöhnlichen Verlauf des Lebens die Regel bildet, aus allerlei gemischten Motiven, aus Gefühlen bald der Aengstlichkeit, bald der Berechnung, bald der gewohnheitsmäßigen Anpassung an das Herkömmliche „seine Pflichten erfüllt". Diese Sorte von Pflichterfüllung, die so leicht mit Gewissenhaftigkeit verwechselt wird, ist zwar nicht ihr Gegensatz — wie die Gewissenlosigkeit — aber auch nicht sie selbst. Es ist ein Vorgang, der sich auf einem anderen Blatt abspielt und mit dem sich daher auch nicht dieselbe Folge verbinden läßt. Nur große, einschneidende Fälle fordern im Allgemeinen die Gewissenskraft heraus und bewähren sie — im günstigen Fall. Und nur von dieser sich in Wahrheit bewährenden Gewissenskraft, von einer Gewissens-*Energie*, welche daher auch im Nothfall zu einer äußersten Leistung angespannt werden kann, nicht von einem Pflicht-Philisterium, dem von Alledem nichts träumt, gilt das oben Gesagte. Der Gewissenhafte ist, nicht im schwächlichen Wortsinn, sondern am höchsten Maßstab des Lebens gemessen mit sich im Einklang und daher *reiner* gestimmt wie Andere.

Giebt es aber nicht eine *freudlose* Pflichterfüllung? Sagt Goethe nicht mit Recht:

So still und sinnig, es fehlt dir was, gesteh' es frei.
Zufrieden bin ich, aber mir ist nicht wohl dabei.

Wo ist dann das Voll- und Wohlgefühl des Gerechten geblieben? Und steht sich in Bezug auf das eudämonistische Factum, in Bezug auf die Glückssumme dann der Gewissenlose nicht besser als der Gewissenhafte? Wir haben schon in dem ersten Abschnitt die Fälle untersucht, in denen der schwere Druck einer zu erfüllenden Pflicht gleichbedeutend ist mit dem Verzicht auf Glück und haben die Unstatthaftigkeit der Annahme nachzuweisen

versucht, daß die „moralische Glückseligkeit, Seelenruhe und Zufriedenheit“ dafür ein Aequivalent bilden könne. Wir acceptiren die freudlose Pflichterfüllung und die Möglichkeit, daß dadurch das Voll- und Wohlgefühl des Gerechten zum Verschwinden gebracht werden könne, also vollständig. Was aber die zweite Frage betrifft, so ist sie für unsere Untersuchung an sich unstatthaft und belanglos. Denn was nachzuweisen war, richtete sich ja nur darauf, daß dem Gerechten ein Plus an Glück zufallen **kann**, welches dem Ungerechten ein für allemal versagt bleibt, und dieser Nachweis ist mit der Characterisirung der specifischen Natur der Gewissensleistung als einer energischen Lebensbejahung erbracht. Sie ist unabhängig davon, daß dieselbe unter Umständen uns ein schwerstes Opfer abverlangen kann, von der der Indifferente und Stumpfe nichts ahnt und über die der Gewissenlose sich hinwegsetzt. Das höhere Glück des Gerechten können wir mit derselben Sicherheit behaupten, mit der wir in der Gesundheit ein höchstes Gut anerkennen, unabhängig davon, daß unter Umständen auch diese dem, der sich aus dem Leben heraussehnt, eine Last werden kann.

Der Gerechte giebt Jedem, was ihm gebührt, der **Gütige**, was ihm wohl thut. Und zwar thut er dies, nicht, weil er das Wohlthuende als ein Jenem Gebührendes auffaßt — dann wäre er nur gerecht — auch nicht weil eine persönliche Neigung zu dem, dem er sich gütig erweist, bestimmend auf ihn einwirkt, sondern weil es ihm überhaupt eine Lust ist, Jemandem wohlzuthun und an seinem Wohlsein Theil zu nehmen. Die Eigenart des Gütigen bedingt, daß er sich mit dem Nächsten — und, soweit es auf ihn ankommt, ist ihm Jeder ein Nächster — freuen möchte, aber auch, daß er mit ihm leidet. In dem Ersten kann er nur dann gehindert werden, wenn die Freude, an der er Theil nehmen möchte, die Freude eines Schadenfrohen ist, da er dann durch seine Theilnahme an derselben seiner eigenen Grundtendenz, die sich über jedes Leiden betrübt, widersprechen würde. Die Theilnahme an dem Leiden, das Mit-Leiden, ist

aber das ausnahmslose Zeichen der Herzensgüte, wenn sie mit dem Mitfreuen Hand in Hand geht. Keineswegs kann man aber die beiden trennen und es war schon deshalb ein Irrthum des Philosophen des Pessimismus, zu behaupten, daß Mitleid allein das Motiv aller Handlungen von echt ethischem Werth sei. Wer eine lebhafte nachtdichtende Phantasiekraft und viel Zärtlichkeit gegen sich selbst besitzt, kann durch das Leiden eines Anderen zum Mitleiden gestimmt, ja selbst zur Abhülfe dieses fremden Leids veranlaßt werden, um sich das ihm aufgenöthigte Mit-Leiden, dem er vielleicht nicht anders entgehen kann, zu ersparen. Aber erst wenn er das Leiden, dem er den Rücken zuwenden könnte, aufsucht, um ihm abzuhelfen, beweist er das Mitleid des Gütigen, dem es eine Lust ist wohlzuthun. Dieser nimmt daher auch — mit der einzigen bereits berührten Ausnahme — an der Freude des Nächsten freudigen Antheil, während jener Andere von dem Leiden zwar mitleidend afficirt werden kann, der Freude aber gleichwohl theilnahmlos oder abwehrend gegenüber steht. Ebenso nun aber auch mit der Freude. Es giebt Naturen, die um der Freude an der Freude willen, sehr geneigt sind, sich mitzufreuen und sich darin also, zum Unterschied von den Theilnahmlosen oder Gehässigen, antheilnehmend erweisen, die aber gleichwohl, zum Unterschied von den Gütigen, sehr wenig Talent und Neigung zum Mitleiden besitzen. Nur wo beides vereinigt auftritt, vollendet sich erst die Eigenart des Gütigen.

Wenn man, worauf es hier ankommt, sich die Frage vorlegt, ob der Gütige (wie der Gerechte) dem Ungütigen an der Möglichkeit höchster Befriedigung voransteht, so daß ebenfalls nur er den Anspruch erheben kann, sich des höchsten Guts bemächtigen zu können, so kann man sich von vornherein der Zustimmung aller weichen Gemüther versichert halten. Allein diese Zustimmung entkräftet noch nicht den einzig ernsthaft zu nehmenden Einwurf, daß die Schadenfreude, die dem Gütigen verloren geht, der Ungütige aber für sich anrufen kann, diesen zu

einem Lusterwerb verhilft, der ihn mit jenem — der Möglichkeit nach — auf eine Stufe rückt. Nicht der Gütige ist zu überzeugen, der die Schadenfreude nicht versteht und sie also als Freude überhaupt nicht zu taxiren vermag, sondern aus der Natur der Schadenfreude muß erhellen, daß sie der Freude des Gütigen gegenüber mit einem Deficit wirthschaftet. Hierzu ist es unumgänglich, sich die Psychologie der Schadenfreude etwas näher anzusehen. Namentlich aber ist zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Schadenfreude zu unterscheiden. Die erstere gehört, ihrem Ursprung nach, dem Naturell, der Eigenart desjenigen, der sie empfindet, die andere den Umständen an, welche auf die Person einwirken. Der ersteren ist der Gütige absolut, der anderen nur relativ enthoben, wenn er nämlich die Umstände, die auch ihn zu dieser Schadenfreude drängen könnten, entweder nicht kennen lernt oder sie überwindet.

Es liegt auf der Hand, daß wir von einer eigentlichen, dem Naturell anhaftenden Schadenfreude, von einer Schadenfreude als Characterzug da nicht sprechen können, wo Jemand zuerst von einem Anderen geschädigt oder gekränkt worden ist und nun als Repressalie den Schaden seines Schädigers wünscht oder sich aus Anlaß desselben freut. Ich habe mich hierüber bereits an einer anderen Stelle*) ausgesprochen und schalte hier als zur Sache gehörig das Wesentliche der damals von mir angestellten Betrachtung ein.

Es fällt hierbei in's Gewicht, daß es sich in solchem Fall vor Allem um eine Reaction des gestörten Gleichgewichts handelt, um eine Wiederherstellung des Individuums vor sich selbst und vor Anderen, um eine unwillkürliche Stoßwirkung, die den empfangenen Anstoß nur fortpflanzt und dabei auf den Ausgangspunkt, auf den Urheber der erlittenen Schädigung zurücklenkt. Wenn wir aber die eigentlichen sogenannten schadenfrohen Gefühle analysiren, so treffen wir in den meisten Fällen auf eins von zwei Grundmotiven. Wir betrachten zunächst das erste. Nur in seltenen Fällen will es dem Menschen erscheinen, daß Diesem oder Jenem, dem es grade gut ergeht, darin nur ein ihm gebührendes Lebensloos zu Theil geworden

*) Der Optimismus als Weltanschauung. Bonn 1881. p. 160.

ist. Viel häufiger wird ihm mit Recht oder Unrecht die Sache so zu liegen scheinen, daß Fortuna dem Glücksbegünstigten zu viel des Guten angethan. Hundertfältige Motive, deren Aufzählung wir unterlassen, da sie Jeder leicht selbst aus sich und Anderen entnehmen kann, bewirken, daß gerade diese Anschauung die allergewöhnlichste ist. Häufig wird sie durch das Verhalten des Glücklichen verstärkt, häufig geht sie aus einer Durchschnittsrechnung des Lebensloofes Anderer oder des eigenen hervor, welche den Maßstab zur Beurtheilung des Gebührlichen an die Hand giebt.

In allen diesen Fällen tritt die natürliche Folge ein, daß der Mensch sich an einer Schädigung des Begünstigten erfreut, weil sie für ihn eine Correctur des Ungebührlichen darstellt. So verschleiert oder entstellt durch egoistische Zuthaten das Motiv auch erscheinen mag, so wirkt hier doch immer das Moment der justitia distributiva, der ausgleichenden Gerechtigkeit als Grundursache. Nicht das Leiden ist es, was erfreut, sondern, daß durch dasselbe etwas Gebührliches geschieht. Selbstverständlich kann dies Gebührliche Andern wieder sehr ungebührlich, sehr ungerecht erscheinen. Der Maßstab der Werthschätzung ist ja ein höchst veränderlicher. Aber das Motiv bleibt dasselbe, und selbst eine wohlwollende Natur kann unter Umständen, ohne jede Schadenfreude, dahin gelangen, an dem Schaden eines beleidigenden Glückspilzes Freude zu empfinden.

Neben dieses Grundmotiv, das in einer äußerst großen Anzahl von Fällen die sogenannte Schadenfreude erzeugt, stellt sich ein zweites, nicht minder umfassendes, das ich folgendermaßen characterisiren möchte. Wenn Jemand durch irgend eine besonders hervorragende Leistung oder durch die besonderen Umstände eines Anderen eine Einbuße an eigenem Ansehen erfährt, wenn er dadurch (sei es in seinen eigenen, sei es in den Augen Anderer) weniger bedeutend, weniger klug, weniger scharfsinnig, weniger tapfer u. s. w. erscheint, was ihm nicht allein einen persönlich unangenehmen Eindruck macht, sondern eventuell sich auch mit weiteren ungünstigen Folgen verknüpfen kann, so ergiebt sich die natürliche Wirkung, daß der so Betroffene die Schädigung des Anderen, wodurch diese ihm unliebsame Folge wieder aufgehoben oder gemindert wird, mit Behagen und Freude ansieht — es ergiebt sich also Schadenfreude, wobei aber auch in diesem Falle der Betreffende die Freude nicht sowohl an dem Schaden, als vielmehr an der durch den Schaden bewirkten Erhebung und Wiederbefestigung seiner eigenen in's Wanken gebrachten Bedeutung hat. Der Mensch erfreut sich nicht an dem Schaden als solchem, sondern an der durch die Schädigung erreichten Wirkung anderer Art. Dieser wichtige Unterschied ist ungefähr ebenso zutreffend und unabweislich in diesem Fall als in einem anderen, wo er nur drastischer in die Augen springt. Wenn Jemand eine Freudennachricht erwartet, die endlich, endlich nach langem Sehnen und Harren eintrifft, so wird er den eintretenden Boten vielleicht ungestüm

umarmen und ihn behandeln als ob er die größte Freude ausschließlich an ihm habe. Und doch ist der Bote ja nur der an sich gleichgültige Vermittler und der wirkliche Anlaß der Freude liegt in ganz anderen Beziehungen.

In allen diesen Fällen ruht die sogenannte Schadenfreude auf einem vorher empfundenen Verdruß, dem sie abhilft. Sie würde ohne diesen überhaupt nicht vorhanden sein und wer den Verdruß nicht empfindet, kann ohne sich schlechter zu stehen, die denselben compensirende Freude entbehren. Den Verdruß empfindet aber nicht allein nicht, wer durch eine ausnahmsweise Lebenslage und die ihn betreffenden Umstände davor behütet ist eine Correctur des Ungebührlichen anzustreben, da ihm keine Ungebühr zu Theil wird, also wer sich bevorzugter, ihm volle Genugthuung gewährender Umstände erfreut, sondern ganz besonders auch derjenige, der der Selbstsucht entbehrt. Denn grade die Selbstsucht, die sich am liebsten mit einer Verblendung über den eignen Werth verbindet oder aus ihr hervorgeht, findet eben darin den Anlaß überall das ihr nach ihrer Ansicht Gebührliche zu vermissen und dadurch der Schadenfreude bei sich den Boden zu bereiten.

Da aber nicht alle Welt zu Schaden kommt, so ist der Selbstsüchtige in diesem Sinn nie im Vortheil, eventuell aber im Nachtheil gegen den, der durch Mangel an Selbstsucht keinen Stoff zur Schadenfreude besitzt. Ersterer erlebt als (Schaden-) Freude, was im günstigsten Fall eine Ablösung seines Verdrusses ist, was wohl weniger, nie aber mehr als seinen Verdruß ausmachen kann, letzterer aber erlebt den Verdruß überhaupt nicht. Die hier skizzirte Schadenfreude ruht also theils auf der Eigenart der Selbstsucht des Individuums, theils auf den Umständen, die dem Maß des Gebührlichen, welches derselbe beansprucht, nicht entsprechen. Denn es lassen sich auch Umstände denken, die auch dem Selbstsüchtigsten ein so übervolles Maß der Genugthuung gewähren, daß er, trotz seiner Eigenart, zur Schadenfreude keinen Anlaß findet.

Wo aber diese mit der ausgleichenden Gerechtigkeit, wie sie

auch auf dem Standpunkt des Selbstsüchtigen noch vorhanden ist, gar nichts zu thun hat, sondern rein der Gehässigkeit, dem eigentlichen Gegensatz der Herzensgüte angehört, da kann noch weniger in Zweifel gezogen werden, daß sie dem höchsten Gut der Selbstbefriedigung durch die Lust durchaus fern steht. „Es giebt ja“, ist in der oben citirten Stelle weiter von mir ausgeführt worden, „allerdings recht eigentliche Gift- und Galle-Naturen, die jedes Vergnügen Anderer zu stören suchen, denen dasselbe stets Verdruß und Widerwillen erregt, die nur dadurch zu bestehen scheinen, daß sie, soweit ihre Macht reicht, Alles verderben und vergiften. Aber wie ist dieser Fall beschaffen? Wollen die Betreffenden aus der gestörten Freude Anderer, also aus ihrem Schaden wirklich Freude ziehen? Weit entfernt, sie hassen ja grade die Freude an Anderen, weil sie sich ihrer selbst aus irgendwelchen Gründen unfähig fühlen, sie möchten sie überall vertilgen und wie Unkraut ausrotten, sie ärgern sich an ihrem Anblick oder an dem Anblick freudig bewegter Menschen“ *). Was die in diesem Sinn Gehässigen an-

*) In einer Abhandlung über den „Ausdruck der Gemüthsbewegungen“ (Essays 1885 S. 232) nimmt W. Wundt auf die unauflösliche Verbindung, in welcher der Geschmacksausdruck zu dem Geschmackseindruck stehe, Bezug und folgert daraus, daß daher auch die mimische Bewegung in dem äußeren Beobachter die nämlichen sinnlichen Eindrücke wecke und dieselben in einem gewissen Grade mitempfinden lasse. „Daher jene unwiderstehliche Gewalt, mit der, besonders bei Kindern und Naturmenschen, das äußere Zeichen der Gemüthsbewegung und mit diesem die Gemüthsbewegung selbst sich überträgt — eine rein sinnliche Quelle des Mitleids und der Mitfreude, welche für die sittliche Entwicklung wahrscheinlich einen größeren Werth besitzt, als die eindringlichste pädagogische Ermahnung“. Letztere Bemerkung dürfte sicherlich mit einem großen Fragezeichen zu versehen sein. Oder sind etwa Kinder und Naturmenschen von Schadenfreude frei (meistens ist das Gegentheil der Fall) und beweist dieser Characterzug nicht eben, daß bei ihnen die Uebertragung der Gemüthsbewegung des Leidens und der Freude, die sie an Anderen beobachten, auf sie selbst nicht stattfindet, da sie sich vielmehr an der Freude Anderer ärgern, über ihr Leiden aber Befriedigung empfinden?

streben und erreichen ist also ohnehin kein Lustbesitz, sondern die Ungestörtheit ihres freudlosen Zustandes, dessen Verschlimmerung sie allerdings — gemäß dem Grundgesetz der menschlichen Natur — abzuwehren suchen, indem sie die Freude Anderer stören, ohne aber damit für sich selbst Lust erwerben zu wollen. Die Befriedigung, die sie gleichwohl empfinden, weil sie sich eben dem Gesetz der Triebes-Befriedigung ebenfalls nicht entziehen können, ist gewissermaßen ein Zwang, den sie wider Willen erleiden und daher ebenso flüchtig und bedeutungslos wie das Grundprinzip ihres Wesens, die feindliche Stellung zur Lust, dauernd und bedeutungsvoll.

Auf alle Weise fällt also der Güte die Möglichkeit des größten Maßes der Lust zu, während der Schadenfrohe, auch wenn er in ein ungütiges Empfinden und Thun durch die Umstände gewissermaßen nur hineingezwängt wurde, oder der Gehässige, der sie als natürliche Eigenart besitzt, ihr gegenüber von vornherein mit einem Deficit wirthschaftet. Und zwar fällt der Güte diese Möglichkeit lebensgesetzlich zu, sie hat deßhalb Gültigkeit für das Leben, bewährt sich in demselben. Nicht weil, wie Schopenhauer in einer schon oben erwähnten Stelle bemerkt, die Güte angeblich eine transcendente Eigenschaft sei und einer über dies Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge angehöre, sondern vielmehr weil sie sich in dies Leben und seine Ordnung einzufügen vermag und der ethischen Mechanik ebenfalls unterthan ist, kann von ihr als von einer Bedingung des höchsten Gutes an dieser Stelle geredet werden.

28) Außer einem gerechten und gütigen Verhalten sind als Begabungen noch zwei Bedingungen aufzuzählen, von deren Vorhandensein ebenfalls die Möglichkeit höchster Lusterzeugung abhängt. Diese sind: Gesundheit und Geist. Von der Gesundheit, welche an dieser Stelle die functionelle Tüchtigkeit und Intactheit der Executivbehörde des Organismus bedeuten soll, wird dies ohne Weiteres zugegeben. Sie ist als die Grundlage einer ungehemmten Triebverrichtung die Grund-

lage jeder durch diese zu erlangenden Lust, insofern also das grundlegendste sine qua non derselben. Ihre Schmälerung bedeutet, außer in dem schon vorhin erwähnten, nicht hierher gehörigen Ausnahmefall, wo dem Menschen das Leben zur unerträglichen Bürde geworden ist, unter allen Umständen eine Schmälerung der Lust, ihr Vorhandensein bildet also die unerläßliche Bedingung der höchsten Lustsumme. Das Gleiche gilt vom Geist, welchen Ausdruck als den umfassendsten man sich hier gefallen lassen wolle für das, was man ganz allgemein auch als Auffassungskraft bezeichnen könnte, wenn man diese ebensowohl auf das rein intellectuelle Gebiet wie auf die Gefühlssphäre bezieht. Diese Bezeichnung umfaßt die theils durch natürliche intellectuelle Anlagen und lebhaftes Empfinden, theils durch die angebildete Begriffswelt und den Reichthum von erworbenen Eindrücken angeeignete feine Witterung für geistige Beziehungen aller Art. Sie steht der Stumpfheit, beruhe diese nun auf bloßer Ungelenkheit und Culturmangel, oder auf Mangel an ursprünglichem Vermögen in der Erfassung und Verarbeitung von Eindrücken direkt entgegen. Befähigt verständnißvoll einzudringen, wo jener das Verständniß versagt, ist auch nur sie befähigt den höchsten Gewinn zu erzielen, der da, wo ein Ertrag von Lust geboten wird, aus den vorhandenen Bedingungen überhaupt erworben werden kann.

Daraufhin dürfen wir also sagen: die Selbstbefriedigung, die Lust, welche dem Ungerechten, dem Hartherzigen zu Theil werden kann, steht auch im günstigsten Fall, d. h. wenn durch äußere Umstände und Begabung (Gesundheit, Geist, Temperament u. s. w.) die günstigsten lusterzeugenden Bedingungen vorhanden sind, unter der Selbstbefriedigung, welche bei gleichen Bedingungen dem zu Theil werden muß, dem Gerechtigkeit und Güte eigen sind. Die höchstmögliche Steigerung ist nur für diese vorhanden.

Erwägen wir nun den Sachverhalt: der Mensch — und zwar nur der Mensch, nicht das Thier — will glücklich sein,

er erzeugt in seinem Bewußtsein das Vorstellungs- und Strebensobject eines höchsten Guts, des Glücks; dies Glücklichseinwollen ist ein allgemein menschlicher Besitz, jeder Mensch, nicht dieser und jener, und jener andere wieder einmal nicht, nicht das also, was das Individuum, sondern das, was den allgemeinen Menschen, den Gattungsmenschen, die einheitliche Verknüpfung unseres menschlichen Seinsbestandes ausmacht, ist ein Träger desselben. Die Menschlichkeit, die sich mit dem Allgemein-Menschlichen, nicht mit dem Individuellen schlechtweg deckt, ist im Besitz dieses Glückseligkeitstriebes. Ihn verneinen heißt also seine Menschlichkeit verneinen wie der, welcher ihn voll und thatsächlich bejaht, seine Menschlichkeit vollendet oder in die ihm menschlich erreichbare Vollendung eingeht. Die prinzipielle, absolute Verneinung von Glückseligkeit liegt allein in der Verneinung von Gerechtigkeit und Güte. Diese stehen zur Glückseligkeit nicht etwa in dem relativen Verhältniß der Gesundheit oder eines glücklich beanlagten Temperaments, deren Abwesenheit einen Mangel in das Glück hineinträgt, eine Schwächung desselben bedeutet, sondern in dem radicalen Verhältniß des diametralen Gegensatzes der Vernichtung. Denn wie bei der Aktion des Gewissens nachgewiesen wurde, bedeutet Gewissenlosigkeit seinem Begriff und Wesen nach soviel wie Selbstvernichtung, sie entzieht also dem, der sich ihrer bewußt wird, jede Grundlage zur Glückseligkeit, indem es das Sein selbst negirt, wie andererseits der Abfall von der Güte d. h. der Liebe im weitesten und umfassendsten Sinne auch jede Freude und damit die Glückseligkeit austilgt, denn nur was wir lieben macht uns ja Freude. Beide heben also ihrem Grundprinzip nach die Glückseligkeit auf. Demnach kann diese selbst, also das höchste Gut, sich nur auf Gerechtigkeit und Güte unter Mitwirkung äußerer Umstände, Beanlagungen (Geist, Gesundheit u. s. w.) auferbauen. Und nur wer in diesem Sinn verfährt, hat also zum höchsten Gut den Grundstein gelegt, ohne den der Aufbau derselben überhaupt unmöglich ist. Von ihm kann man sagen, daß das auf Glück gerichtete Seinsgesetz sein Gesetz geworden ist.

Erwägen wir nun weiter das Verhältniß des bisher Entwickelten zu den Ergebnissen der den Eudämonismus verneinenden Anschauungen und zur Sittlichkeitsidee.

Der kategorische Imperativ sagt zum Menschen: thue, was du sollst (das „was“ bedeutet nach Kant bekanntlich die Tauglichkeit der Maxime des Handelns zum allgemeinen Gesetz), ohne auf das: „ich will aber nicht“ des Menschen eine andere Antwort geben zu können als durch Begründung des „du sollst“ auf einen seiner Natur nach (wenn man die Beziehung auf das Glück herausstreicht) unaufgehellten, von jedem Trieb losgelösten, also frei in der Luft schwebenden, in seiner selbstgenugsamen Autorität unverständlichen, im Wesentlichen nur durch ein „Gefühl“ (die Verantwortlichkeit) begründeten inneren Vorgang: das Gewissen. Der Opportunismus oder Utilitarismus sucht die mangelhafte Begründung des „thue was du sollst“, bei dem er stehen bleibt, dadurch zu verbessern, daß er die Tauglichkeit der Maxime zum Gesetz offen als das „Wohl der Menschheit“ ausspricht (was Kant von seinem Standpunkt aus zu vermeiden wünschen mußte). Er appellirt dabei an die Einsicht des Wohlgesinnten, daß er sich bei Förderung des allgemeinen Wohls oder Unterwerfung des seinigen unter dasselbe am besten stehe. Dem „moralischen Nihilismus“ gegenüber, der dies einzusehen sich weigert und der sich nach wie vor auf seinen Willen beruft, der ihm obenan stehe und den er nicht knechten lasse, ist er rathlos.

Der Eudämonismus allein in dem entwickelten Sinn ist in der Lage zum Menschen zu sagen: thue, was du willst — aber erkenne, was das heißt: „was du willst“. Erkenne zunächst dein Du. Du bist Mensch — bist aber Mensch, nicht ohne weiteres als Individuum, sondern nur, insofern deine Individualität sich mit der Menschlichkeit deckt. Du bist es in demselben Sinn der Zusammengehörigkeit und Normirung, in welcher der einer Spezialwaffe Angehörige nur soweit Soldat ist, als er auch in seiner Spezialität das, was den Soldaten

ausmacht, bewährt und verkörpert. Der Artillerist kann in der Technik seiner Specialität vollendet und doch als Soldat untauglich sein, wenn ihm die Eigenschaften, welche den Soldaten ausmachen, abgehen. Er ist alsdann kein Soldat, wie das Individuum trotz vollendetster Ausprägung seiner Individualität kein Mensch ist, wenn ihm das Menschlichkeits-Zeugniß entgeht.

Dies Menschlichkeits-Zeugniß besteht in dem allgemein Gewollten. Was dein menschliches Du oder du als Mensch willst, ist also nicht, was du als Dieser und Jener, sondern was du als Jeder willst. Dies ist das höchste Gut oder Glück, dem in direkter Abwendung, nicht als Erschwerungen sondern als im Gegensatz wurzelnd entgegenstehen: Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit. Der absolute Gegensatz in diesem Sinne wird am besten erkannt, wenn man erwägt, daß Gewissensangst und Gehässigkeit (oder Lieblosigkeit) direkt jede Lust ausschließen. Wenn man dem entgegenhält, daß auch Krankheit unter Umständen dasselbe thun kann, so ist daran zu erinnern, daß man das Kranksein nur widerwillig erduldet, Ungerechtigkeit und Gehässigkeit aber selbstwillig ausübt. Das Erstere ist ein Ausfluß der Umstände, das Andere ein Ausfluß der Persönlichkeit. Mittelst des Ersteren wird die Persönlichkeit von der Lust ausgesperrt, mittelst des Zweiten sperrt sie sich selbst von ihr ab, sie handelt ihr direkt entgegen, was durch das Glücklichseinwollen also unmittelbar aufgehoben wird. Die Gewissensangst ist aber nur die bewußt gewordene Ungerechtigkeit. Es bedeutet dasselbe, ob gesagt wird, die Ungerechtigkeit steht in einem absolut contradictorischen Verhältniß zur Lust oder die Gewissensangst thut es. Freilich läßt sich die letztere durch allerlei moralische Narcotica oder dergleichen Mittel zeitweilig oder auch dauernd betäuben, so daß dann praktisch keine Wirkung mehr von ihr ausgeht. Aber jede Betäubung bedeutet eine Verstümmelung, womit also ebenfalls eine Herabsetzung der Lusterzeugung im Allgemeinen prinzipiell gesetzt wäre. Daß der

absolute Gegensatz der Gewissenlosigkeit zur Lust mittelst einer derartigen Aufhebung der Gewissensangst nur verschleiert, nicht beseitigt ist, ergiebt sich also schon daraus, daß die Beseitigung nur durch einen Akt erfolgt, der selbst — als Verstümmelung — lustwidrig, lustfeindlich, lusthemmend ist. Die einzige radicale Beseitigung der Gewissensangst ist da vorhanden, wo der Mensch vom Gewissen überhaupt nichts weiß. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“ gilt auch in diesem Fall. Wer nicht weiß, resp. in der Gewissensangst fühlt, daß er sich (in der Weigerung des Gebührlichen und also der Gerechtigkeit) an dem Grundgesetz des Seins vergreift, der hat freilich in Bezug auf Lust oder Freude freien Spielraum. Aber er selbst steht durch sein Nichtwissen außerhalb des Grundgesetzes menschlichen Seins, und was er Freude nennt, würde alsdann nach demselben Maßstab zu messen und mit demselben Recht zu verwerfen sein, mit dem uns auch die Freude eines geistig Gestörten, eines von dem Boden des lebensgesetzlichen Seins Losgelösten sinn- und bodenlos erscheint.

Dem „Thue was du willst“ des Eudämonismus läßt sich nicht, wie dem „Thue was du sollst“ des kategorischen Imperativs die Berufung auf den Willen des Individuums entgegensetzen. Es ist ihm ja sein Wollen unbeschränkt freigegeben und nur zugemuthet worden, zu erkennen, was sein Wollen sei. Eine Ablehnung dieser Zumuthung ist also nur dadurch möglich, daß der Vordersatz, auf dem sie ruht, verneint wird, d. h., daß der Einzelne sich anzuerkennen weigert, daß er sich für das Menschsein und das menschliche Wollen in dem entwickelten Sinn zu entscheiden habe. Dem allgemein Menschlichen mit seinem besonderen Willens-Inhalt und den daraus abgeleiteten Folgerungen gegenüber erscheint nun wiederum das Individuum auf dem Plan. „Ich will gar nicht Mensch in deinem Sinne sein“, spricht dasselbe, „sondern einfach Individuum, wie ich einmal da bin und darüber nicht hinaus gehen“.

Wo aber diese Erklärung abgegeben wird, ist ihre Trag-

weite nicht ermessen worden. Es ist daran zu erinnern und festzuhalten, daß nur in dem, was die einheitliche Verknüpfung unseres menschlichen Seinsbestandes ausmacht, die Möglichkeit des gegenseitigen Verständnisses, der Vernunft, der Sprache gegeben ist, daß das Individuum, für sich genommen, nichts bedeutet als die elementare Constellation seiner Entstehung, daß es nur, soweit es jenes allgemein Menschliche an sich trägt und in sich beherbergt, Theil hat an der Gemeinschaft, an Ordnung, Sinn und Vernunft. Der Widerspruch gegen das Menschsein und das menschliche Wollen in dem aufgezeigten Sinn ist daher ganz undurchführbar und von denen, die ihn erheben, in seiner vollen Bedeutung überhaupt nicht begriffen. Er hieße einfach — was er doch nicht heißen soll — die Zerstörung des gesammten, auf der Möglichkeit des gemeinsamen Verkehrs ruhenden Lebensinhalts. Die Individualität zur Menschlichkeit erheben ist daher für den, der sich nicht etwa selbst zerstören will, ein Satz, der überhaupt gar keiner Begründung bedarf. Die Individualität kann während des Lebens nicht verloren gehen, sie ist durch die sinnliche Existenzform bedingt, wohl aber kann die Menschlichkeit, das allgemein Menschliche trotz der Individualität untergehen. Es läßt sich auf dies Verhältniß der Goethe'sche Spruch anwenden:

„Eigenheiten bleiben von selber haften, du cultivire deine Eigenschaften“,

wenn man unter den Eigenheiten die individuelle Ausprägung und unter den Eigenschaften das Gesammtverhältniß des allgemein Menschlichen versteht.

29) Und nun das Verhältniß zur „Idee der Sittlichkeit“. Schopenhauer hat einmal die ironische Bemerkung gemacht: „Der Franzose verbindet mit dem Worte idée, der Engländer mit idea einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet, fängt an der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er in den Luftballon steigen“. Vielleicht trifft dieser Ausspruch nirgends so zu als

bei den Speculationen über die Idee der Sittlichkeit, die um so mehr in's Luftballonartige gerathen, je inniger und unlöslicher das metaphysische Problem der Willensfreiheit mit derselben verbunden wird. Es ist unendlich viel Tiefsinn auf diesem Gebiet, namentlich von deutscher Seite verarbeitet worden, ohne daß man mit all' dieser Vertiefung je auf festen Boden zu stehen gekommen wäre. Wir haben das servum arbitrium der Theologie, demzufolge — mit Luther zu reden — „weder Judas noch eine Creatur ändern konnte, daß er ein Verräther Christi wurde, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit". Wir haben die „intelligible Freiheit" der Philosophie. Wir haben Schelling, welcher die That, wodurch das Leben der Menschen in der Zeit bestimmt ist, dem Leben nicht der Zeit nach vorangehen läßt (also nicht etwa als eigene Präexistenz), sondern „durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurchgehen als eine der Natur nach ewige That". Wir haben die „Urschuld", die in der „Vereinzelung" gelegen sein soll, die aber gleichzeitig als „Unschuld" aufzufassen ist, wir haben endlich die Vorstellung welche das Causalnetz zerreißt und die Schöpfung aus dem Nichts einfach in das seelisch-geistige Wesen des Menschen verlegt, dessen Wille als eine Kraft spontaner, also von sich selbst anhebender Bewegung erfaßt wird — welche unermüdlichen Versuche eine Tiefe bis auf den Grund mit einem Senkblei zu ermessen, welches nicht bis auf den Boden reicht! Den im Menschen thätigen Willen als eine Kraft spontaner, also von sich selbst anhebender Bewegung zu setzen, ist nicht möglich, sobald man den Menschen als Ganzes, (d. h. ein Theil-Ganzes, welches nicht gleichzeitig das All ist) ins Auge faßt. Das Ganze ist gleich der Summe seiner Theile und das Gegentheil anzunehmen ist eine Denkunmöglichkeit. Der Mensch ist ein Ganzes, er ist also in jedem Augenblick gleich der Summe der diesem Augenblick in unübersehbarer Reihenfolge vorangegangenen Momente. Als Summe ist er (und Alles an ihm, also auch sein Wille) aber Produkt, und er kann daher nicht gleich-

zeitig Producent (sc. seiner selbst), kann nicht seine eigne Selbstschöpfung sein.

Das Princip „einer unablässigen Neuschöpfung geistiger Kraft", wie er es nennt, also etwas, was der Urzeugung des Willens sehr ähnlich sieht, hat auch an W. Wundt (Essays. Die Entwicklung des Willens) einen Vertheidiger gefunden, allerdings ohne daß derselbe es in dem Sinn verwerthet, um darauf eine Ableitung des freien Willens zu begründen. Dieser bedeutet ihm vielmehr nur das Freiheitsbewußtsein als unantastbare empirische Thatsache, wobei er es dahin gestellt sein läßt, wie weit diesem Bewußtsein eine der psychologischen Beobachtung unzugängliche Wirklichkeit jenseits unseres Bewußtseins entspricht. Die Gegner des Determinismus, die sich mit dem Freiheitsbewußtsein allein in diesem Sinn nicht begnügen mögen, sondern nach einer dem Bewußtsein entsprechenden Realität verlangen oder eben das Bewußtsein als Beweis des Vorhandenseins einer solchen Realität betrachten, werden indessen sehr geneigt sein, diese grade in der Annahme eines solchen Prinzips „einer unablässigen Neuschöpfung geistiger Kraft" zu erblicken. Gesetzt, es gäbe etwas Derartiges und es sei falsch, (wie Wundt annimmt) die Prinzipien der Constanz der Kraft und der quantitativen Aequivalenz von Wirkung und Ursache, die im Gebiet des materiellen Geschehens mit dem Causalgesetz verbunden seien, überall da (also auch auf geistigem Gebiet) als gültig anzunehmen, wo das Causalgesetz keine Anwendung finde, u. s. w., so würde daraus doch für den Menschen und seine Sittlichkeitssphäre nichts folgen.

Selbst eine „unablässige Neuschöpfung geistiger Kraft" im Menschen zugegeben, was wäre damit für die sittliche Freiheit, für die Verantwortlichkeit gewonnen? Nichts als was etwa der Gefangene gewinnt, der sich „frei" in seinem Gefängniß umher bewegen kann. Solange das schöpferische geistige Prinzip, so lange die Spontaneität nicht die Verkörperung beherrscht, Muskeln und Nerven und Alles, was dazu gehört, sich selbst

erschafft, und damit das Gebiet herstellt, auf dem die sittliche Freiheit sich zu bewähren und die Verantwortung allein Geltung hat, so lange ist sie in diesem Sinn für den Menschen bedeutungslos*). Wenn eine einzige schlaflose Nacht genügen kann, um die „Neuschöpfung" lahm zu legen, so kann dieselbe im günstigsten Fall für Freiheit und Verantwortlichkeit nur das bekannte Facit ergeben: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Mit anderen Worten: der Geist ist frei, wenn ihm keine Gewalt angethan wird, aber daß ihm keine Gewalt angethan wird, davor kann er sich nicht schützen.

Soll Sittlichkeit durchaus nur in der Selbstbestimmung zum Guten gelegen sein, so daß ein überkommener, ererbter guter Character keinen Anspruch auf das Prädicat erheben dürfte, so ist für diejenigen Naturen, die „von selbst", ohne Zweifel, ohne Wahl das Gute thun, kein Raum gelassen. Denn ein Bestimmen setzt doch immer voraus, daß von Zweien Eins erwählt und eben dadurch bestimmt wird, daß die subjective Möglichkeit des deteriora sequor vorhanden, aber durch den Act der Selbstbestimmung aufgehoben wird. Wo ohne Wahl gehandelt wird, trifft dies nicht zu. Daher die Voraussetzung des freien Willens die Annahme durchaus unentbehrlich macht, daß jeder Mensch die Möglichkeit der Schlechtigkeit besitzt oder, wie Luther's Meinung war, daß wir das posse non peccare verloren haben. Und doch ist es andererseits nur natürlich anzunehmen, daß grade der Mensch, der „von selbst", ohne sich erst besinnen und überwinden zu müssen, ohne sich also erst zu bestimmen, das Gute thut, der eigentlich Sittliche sei.

*) Dem operari sequitur esse, welches Freiheit des Willens und Verantwortlichkeit aufhebt, weil das operari als Bethätigung des Willens diesen gleichzeitig mit umfaßte, der Wille also ebenfalls in die Gefolgschaft des sequitur esse mit hinein gerieth, mußte daher nothwendig ein esse sequitur velle folgen, wodurch man Freiheit und Verantwortlichkeit in der einen Facon begräbt und in der anderen wieder auferstehen läßt, da der voraussetzungslose Wille nun als dasjenige, was den Organismus hervorgebracht hat, gesetzt werden kann.

Kehren wir zum menschlich begrenzten Erkenntnißgebiet zurück, so ergiebt sich, daß in der Sittlichkeit des Menschen nicht mehr liegen kann als in dem menschlichen Lebendigsein enthalten ist, weil der Mensch (als Individuum) wohl unter dasselbe hinab, aber nicht über dasselbe hinaufsteigen kann, dieses demnach das Oberste, das Letzte, das für ihn Höchstgelegene ausdrückt. Objective Sittlichkeit ist Erreichung des Erreichbarsten, die Richtung, in welcher dieses Erreichbarste allein gelegen sein kann, ist aber für den Menschen dadurch vorgezeichnet, daß er Mensch, für den Lebendigen dadurch, daß er lebendig ist. Wenn sich nun vorher bereits gezeigt hat, daß den dem höchsten Gut nachstrebenden Glückseligkeitstrieb voll und thatsächlich bejahen die Menschlichkeit vollenden heißt und dieses mit der Sittlichkeit zusammenfällt, wenn ferner erläutert wurde, daß dem höchsten Gut als prinzipielle Verneinung die Ungerechtigkeit (oder Gewissenlosigkeit) und die Herzenshärte oder Lieblosigkeit entgegenstehen, so ist damit die Vereinigung von Gerechtigkeit und Güte als Wesensgehalt der objectiven Sittlichkeit nachgewiesen.

Dieser Bestimmung entspricht nun allerdings die eudämonistische Auffassung und die von dieser aufgestellte Maxime: „thue, was du willst"; keineswegs aber der kategorische Imperativ, der nur das Gewissen und die Gewissensthat als Maßstab der Sittlichkeit gelten läßt, also nur die Gerechtigkeit postulirt, und noch weniger entspricht ihr der Opportunismus oder Utilitarismus, der weder Gerechtigkeit und Güte als solche fordert, sondern sich mit der entsprechenden Leistung aus Eigeninteresse begnügt. Es kann gegenüber allen Verdunkelungen und Unklarheiten nicht oft genug betont und wiederholt werden, daß jegliche Art von Opportunismus das Verhältniß der Triebfeder zur That, die nur dann in Wahrheit die betreffende That ist, wenn sie aus der zu ihr gehörigen (Gesinnungs-) Triebfeder hervorgegangen ist, vollständig und irreparabel verrückt. Es giebt keine That der Gerechtigkeit und keine That

der Güte, die nicht aus der Gesinnung der Gerechtigkeit und der Gesinnung der Güte geboren wäre, d. h. — auf dem Standpunkt der Trieblehre, — die nicht dadurch im Menschen zu Stande käme, daß er Lust an der Gerechtigkeit und Güte als solcher, höchste Unlust in ihrer Behinderung verspürt. Wie diese Lust und Unlust mit der Lebensgesetzlichkeit zusammenhängt und durch sie bedingt wird, ist hier nicht noch einmal zu erörtern. Nur das Lustmotiv selbst aber, unmittelbar bezogen und zusammenfallend mit dem Pflichtthun und also der Gerechtigkeit, gebiert diese und jedes Motiv des Eigeninteresses, welches nicht in diese eudämonistische Formulirung aufgeht, ergiebt ein anderes Resultat.

Das opportunistische Eigeninteresse kann ja sehr hoch hinauf verlegt werden. Man spricht also von der Wohlfahrt der Menschheit als höchstem Zweck und versucht — allerdings vergeblich — die eigne Wohlfahrt mit ihr unter einen Hut zu bringen. Oder man spricht, um sich nicht mit der Lust zu verunreinigen, von der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunctionen und verlegt hierin den Werth des Lebens, wonach denn auch die thatsächliche Werthschätzung und die Willensrichtung zu bestimmen sei. Diese Formel birgt nun unvermeidlich einen ganz verschiedenartigen Inhalt. Es klingt ja sehr rationell und anmuthend, wenn man die normale Ausübung aller Lebensfunctionen etwa so auslegt, daß darin ausgedrückt sei das, was jedes lebende Wesen wolle: Ausbildung aller natürlichen Anlagen zu Kräften und Fertigkeiten, zu Tüchtigkeiten und Tugenden und Bethätigung derselben in einem vollen Menschenleben. Allein ist denn nachweisbar zu machen, daß jedes lebende Wesen darunter dasselbe versteht und einen guten Sinn damit verbindet? Wenn Jemand die ganz besondere „natürliche Anlage“ dazu besitzt, sich auf Kosten Anderer zu bereichern und er in der „Ausbildung“ dieser Anlage zur „Fertigkeit“ und „Tüchtigkeit“ und in der „Bethätigung“ derselben während seines Lebens sein volles Genüge findet — muß er nach dieser Formel

nicht ebenfalls zugelassen werden? Und ist denn nun ein solches Leben gut um seiner selbst willen zu nennen, weil es für dieses so geartete Individuum das „absolut Werthvolle oder Gute" repräsentirt, das, worin er seine Befriedigung findet?

Und wenn Andere nicht so schlimm geartet sind und in der Ausbildung anderer Anlagen ihre Befriedigung finden, so macht das doch die Formel nicht besser, die den Ausschluß des Schlimmen nicht prinzipiell in sich trägt. Natürlich wird auch dieser nicht unbeschränkt schalten und walten. Er wird sich — nicht durch die Rücksichtnahme auf die allgemeine Wohlfahrt, aber zu einer Rücksichtnahme in seinem Thun eindämmen lassen, weil er ohne diese Rücksichtnahme in der Ausbildung und Bethätigung seiner natürlichen Anlagen, worin für ihn das „absolut Werthvolle" besteht, sich durch die Anderen selbst gehemmt finden würde, weil also diese Rücksichtnahme für seine persönlichen Ziele zweckdienlich ist. Mit dieser zweckdienlichen Erwägung kann er in der That ein sehr legaler, anständiger und wohlgelittener Mensch sein. Er kann selbst als hartgesottener Egoist, als eine zu Ausschreitungen geneigte, nichtsachtende Natur, wie vielmehr noch, wo wie bei den Meisten nur ein Mittelmaß des Könnens und Begehrens vorhanden ist, dasselbe thun, was der innerlich Gerechte und Gütige thun — aus Zweckdienlichkeit. Er kann auf diese Weise das äußere Verhalten vollständig an Stelle der inneren That setzen. Und es ist eben der Grundfehler und das Wirrsal in jeglicher Art von utilitarischer Ethik, auch derjenigen, die sich nur als naturalistische Ethik ausspricht, daß sie hier nicht gehörig unterscheidet. Indem sie nicht Gerechtigkeit und Güte um ihrer selbst willen, sc. um der Lust an ihnen verlangt, sanctionirt sie als sittlich, was zwar nicht gegen, aber unter oder, sagen wir, seitwärts von der Sittlichkeit steht, was eben gar nichts mit ihr zu thun hat. Der Zweckdienlichkeit zu genügen ist unter allen Umständen räthlich und bedingt daher kein Opfer. Damit kann alle Welt einverstanden sein und ist alle Welt einverstanden. Daher die große Popularität,

deren sich jedes opportunistisch-ethische Raisonnement erfreut. Ist darin das A und O der Sittlichkeit gelegen, so hat man keine Störung oder Ablenkung irgend welcher Art zu gewärtigen. Und dies Nicht-Gestörtwerden wird natürlich immer den Beifall des Durchschnittsmenschen, der seinen natürlichen Trieben möglichst uneingeschränkt zu folgen wünscht, ohne aber dabei zu Schaden zu kommen, für sich haben. Die Pflichthandlung als solche und die Güte als solche, deren Vereinigung nach dem Vorhergehenden den Wesensgehalt der objectiven Sittlichkeit ausmacht, sind aber weder aus dem Utilitarismus noch aus dem, was sich naturalistische Ethik nennt, abzuleiten.

Von der objectiven Sittlichkeit haben wir die subjective als das Bemühen des Individuums um das, was die objective ausmacht und in ihr thatsächlich vorhanden ist, zu unterscheiden. Ob das Bemühen von Erfolg begleitet ist, hängt von dem Vermögen des sich Bemühenden ab. Durch das Sich-Bemühen und in demselben tritt aber eine Verschmelzung des Individuums mit dem objectiv Sittlichen ein, — soweit die Grenzen seines Vermögens reichen. Daß die Grenzen eines Anderen weiter reichen, das bringt diesen dem Objectiv-Sittlichen näher, nicht aber dem Subjectiv-Sittlichen, da das Bemühen unabhängig von dem Vermögen des Bemühenden besteht.

Wenn die objective Sittlichkeit in Gerechtigkeit (Pflichthandlung, Gewissenhaftigkeit) und Güte zu setzen ist und dieser Inhalt mittelst des Glücksstrebens der Verwirklichung der Maxime „thue was du willst" angehört, so ist die erste Bedingung dafür, daß sie (die Sittlichkeit) gethan und geübt werden könne, die, daß das „was du willst" auch wirklich vorhanden sei. Mit anderen Worten: ein Wollen, ein wirkliches Wollen, muß überhaupt erst vorhanden sein, ehe das Gebiet des Sittlichen betreten werden kann.

Wo der Wille als abhängig, als ein Produkt betrachtet wird, also nicht als eine sich selbst setzende Kraft „spontaner Bewegung", da ist es natürlich, daß auch sein Ausbleiben in

Betracht gezogen und dasselbe da als vorhanden constatirt wird, wo die Bedingungen, aus denen er hervorzugehen hat, fehlen. Wo dagegen der Wille dem Menschen als freie That angehört, da kann er nicht nichtvorhanden sein, denn er ist ja mit dem Menschen gegeben, er muß jedesmal da vorhanden sein, wo der Mensch vorhanden ist. Die zu ziehende Grenze — ganz ist sie auch hier nicht zu entbehren — kann also höchstens das Kindesalter und die absolute Unzurechnungsfähigkeit der ihrer Vernunft Beraubten ausscheiden. Alle anderen verfallen gleichmäßig der Be- und Verurtheilung auf Grund des ihnen zuertheilten, mit ihrer Persönlichkeit identisch gesetzten freien Willens. Wie auf dem Standpunkt der Selbstbestimmung des Menschen — wie vorher gezeigt wurde — diejenigen ignorirt werden mußten, welche sich gar nicht erst zu bestimmen brauchen, weil sie aus der Unfehlbarkeit ihrer Natur heraus handeln, so hier wiederum diejenigen, welche sich nicht sittlich bestimmen können, weil es ihnen an dem Wollen überhaupt fehlt. Wovon dies abhängt, das ist eben nur da möglich zu untersuchen, wo man eine Abhängigkeit des Willens überhaupt annimmt.

In der That muß auf dem Gebiet der Untersuchung des Sittlichen dem Menschen, von dem man mit dem Dichter sagen möchte: „er thut nichts Guts, er thut nichts Schlechts" eine viel breitere Stelle eingeräumt werden, als es da geschieht, wo man Jedem ohne Weiteres einen Willen und noch dazu einen freien Willen zuertheilt. Viel zu wenig wird berücksichtigt, daß Gleichgültigkeit, Trägheit, Flauheit, Zagheit, unmittelbar erschwerend in die Sittlichkeits-Sphäre eingreifen, weil sie die Willensaction und damit den Aufschwung zur Sittlichkeit hemmen. Entbehrt der Gleichgültige u. s. w. des Aufschwungs im Wollen, so daß ihm auch die höchste Selbstbefriedigung zu wollen, allzu beschwerlich fällt, so sinkt er eben damit unmittelbar unter die Grenzlinie, jenseits derer erst die Möglichkeit der Sittlichkeit beginnt.

Intensives Wollen also, wenn wir damit dasjenige Wollen bezeichnen, dem jene oben angeführten schwächenden Momente fehlen, liefert erst das Rohmaterial, damit aber auch erst das erste Erforderniß zur Möglichkeit der Sittlichkeit. Intensives Wollen ist aber nur da möglich, wo ein intensives Ich besteht. Der Trieb kann, wie Eingangs gezeigt wurde, für das Bewußtsein die Gestalt des Willens erst annehmen, wo das Ich zu Stande kommt. Ohne den Proceß, der das Selbstbewußtsein des Ich constituirt, kann auch der Wille als Eindruck eines Selbst-Triebs nicht zu Stande kommen. Der Wille ist kein ursprungsloser Trieb, sondern ein Ich-entsprungener Trieb, d. h. sein Zustandekommen ist nicht ohne den Act, durch den das Ich-Bewußtsein zu Stande kommt. Dies Zustandekommen ist aber wieder von einem gewissen Grad der Entwickelung, der Reife, einer gewissen Phase der Intellectualität abhängig. Das Kind behandelt sich zunächst als dritte Person und erst nach und nach als Ich. So bildet intellectuelle Reife als Vorstufe des Ich-Bewußtseins und damit eines intensiven Wollens wieder die Bedingung einer Möglichkeit der Sittlichkeit. Wo das Ich-Bewußtsein mangelhaft entwickelt, das Wollen schläfrig und wenig geweckt ist, der ganze Mensch der in seiner anthropologischen Summe gelegenen eigenen Action mehr oder minder ermangelt, da ist ihm auch der Boden für den Aufbau der Sittlichkeit zum großen Theil entzogen. Die gedankenlose, mechanisch sich bewegende Mittelmäßigkeit steht zum größten Theil unter dem Horizont der Sittlichkeit.

Wir dürfen nach allem Gesagten folgende Sätze aufstellen: wollen heißt soviel wie wohlsein wollen. Wohlsein andererseits ist aber nur wahrhaft vorhanden, wo ihm nichts mangelt, in seiner Vollständigkeit und Vollendung also, als höchstes Gut. Folglich heißt wollen soviel wie das höchste Gut wollen. Der Mensch besitzt die Anlage zu diesem Wollen. Ihre Intensität ist gleichzeitig soviel wie die Intensität der Kraft zur Menschlichkeit. Wer mangelhaft will, ist in ethischer Beziehung etwa

Jemandem zu vergleichen, der statt sich der vollen Gesundheit zu bemächtigen, mit einem angekränkelten Wohlbefinden zufrieden ist. Er wird frische Luft, die Jenem auf Grund seiner gesunden Natur unentbehrlich zu sein scheint, vielleicht nicht vermissen, möglicherweise gar kein Verlangen nach ihr tragen. Es findet keine Wechselbeziehung der Unentbehrlichkeit zwischen beiden statt. Und so wird der, dem aus Beschränktheit in intellectueller Beziehung oder aus sonstiger mangelnder Fülle des Wollens, ein Wollen im wahren Sinn, d. h. des höchsten Guts entgeht, auch zur Gerechtigkeit und Güte in ihrer unentbehrlichen Bedeutung für die Möglichkeit aller Lust gar kein Verhältniß gewinnen. Ihm wird der Sinn dafür und damit das Verlangen danach abgehen.

„Thue was du willst“ bedeutet demnach zunächst: sorge, daß ein „du willst“ überhaupt in dir vorhanden ist, d. h. rüttle dein Ichsein in dir auf, erweck' es, erfülle es mit einem intensiven Gehalt des Wollens; sodann *erkenne*, was darin enthalten ist, was es bedingt, und schließlich *thue*, was du in diesem erkannten „du willst“ als Inhalt vorgefunden hast. Und zwar gründet sich diese Anforderung lediglich darauf, daß das Individuum seine Menschheit (und also auch das nur darin gelegene *eine* höchste Gut als Strebensziel) nicht ablehnen kann, indem es sich etwa hinter seine Individualität verschanzt, weil es damit im Prinzip auch den gesammten, durch das gemeinsame Band des Allgemeinen vermittelten Lebensinhalt ablehnen würde. Das Ergebniß aber der Erfüllung, das „thue was du willst“ in seiner folgerechten Bedeutung ist ein Mensch, der, in energischer Bejahung seines Glückstrebens, Gerechtigkeit und Güte zu üben, sich gedrungen fühlt, — um ihrer selbst willen, d. h. um der mit ihnen zusammenhängenden *Lust* willen, als That der *Gesinnung* also, selbständig bestehend und losgelöst von allen anderen Motiven, der sich darin der objectiven Sittlichkeit bemächtigt, indem er das menschliche Lebendigsein selbst, über das er nicht hinaus kann, in seinem gesetzlichen Bestande vollzieht.

Der Schritt von der subjectiven zur objectiven Sittlichkeit hängt, sagten wir, von dem Vermögen des sich um die letztere bemühenden Subjects und das Vermögen wiederum von der anthropologischen Summe desselben ab. Wenn aber dem Vermögen auf diese Weise bestimmte, unübersteigbare Schranken gesetzt sind, wenn der vermögende (d. h. der Alles vermögende und daher freie) Wille geschwunden und ein nicht länger unumschränkter, sondern an die Verfassung seines Inneren gebundener Gebieter an dessen Stelle getreten ist — muß das Bewußtsein dieses Verhältnisses, von dem erkennenden Subject aufgenommen, nicht die Action desselben lähmend beeinflussen? Diese Vorstellung ist sehr verbreitet und sie erhält eine scheinbare Verstärkung, indem man gewisse Erscheinungen der Gegenwart mit dieser Annahme in Verbindung bringt, sie mittelst derselben zu erklären versucht.

„Mit der festen theoretischen Ueberzeugung“, so schrieb mir einmal ein warmer Vertreter dieses Standpunkts — „daß ich mich eigentlich stets täusche, wenn ich glaube schöpferisch wollen zu können, kommt ein Lähmungscoefficient in meine ἕξις bei jedem Willensact, der von dieser Vorstellung begleitet ist. Die Produkte und Potenzen dieser Lähmungscoefficienten verstärken allmählig die Uebermacht der in meiner ἕξις enthaltenen Trägheitstriebe bis zum Uebermaß, so daß das Phänomen der Characterlosigkeit und Willenlosigkeit die unausbleibliche Folge sein muß. Alle die Erscheinungen eines willenlosen Ertragens von tausend wesenwidrigen Dingen (um mit Krause zu reden), des Abwartens äußerer Impulse für Handeln und Nichthandeln, der ganze Sumpf von Characterlosigkeit, Servilismus, Heuchelei und Verlogenheit, in welcher ein großer Theil des deutschen Volks in der Gegenwart versunken ist, das spasmodische Aufzucken der Schneidigkeit, die Jagd nach Erregung, welche ein Surrogat für die eigenen Willensregungen bieten soll, fließt meines Bedünkens zum größten Theil aus dieser im eigentlichsten Sinn des Wortes faulen Quelle. Grade die Schichten der

Bevölkerung, welche verhältnißmäßig am wenigsten durch solche willenlähmende Anschauungen beeinflußt werden, zeigen daher auch am meisten Willen und Kraft, während die anderen, wenn's hoch kommt, sich mit deren Fratze, der Schneidigkeit, begnügen müssen".

Thatsächlich kann der Verlauf in der That in einer großen Anzahl von Fällen, er kann sich vielleicht durchschnittlich so gestalten. Aber es ist nachweisbar zu machen, daß er sich alsdann doch nur mittelst eines Trugschlusses so gestaltet und nicht um diesen, nur um die logisch gerechtfertigte Verknüpfung kann es sich handeln, wenn wir das wahre Sachverhältniß constatiren wollen. Wo soll der „Lähmungscoefficient" für den Willensact herkommen, wenn der Mensch davon ausgeht, daß er sein erreichbares äußerstes Vermögen nicht kennt, daß ihm also möglicherweise mit einer äußersten Kraftanstrengung, zu der er sich anspannt, das vorgesteckte Ziel zu erreichen gelingen wird? Fühlt denn der Schwimmer, den noch einige kräftige Stöße vom rettenden Ufer trennen, sich dadurch etwa gelähmt, daß er sich sagen muß: wenn deine Kraft, deren Maß du dir nicht nach Belieben selbst bestimmen kannst, versagt, erreichst du es doch nicht? Wird er nicht vielmehr — dem praktischen Lebensgebot gehorchend und eben dadurch sich wahrhaft lebendig-schöpferisch erweisend, wenn auch schöpferisch nur am gegebenen Stoff — jede Muskel auf's Aeußerste anspannen, unbekümmert darum, daß diese Anspannung für das ins Auge gefaßte Ziel vielleicht nicht genügt? Welcher Standpunkt „grauer Theorie" sich durch das Wissen, daß man bedingt ist, einengen zu lassen oder sich eingeengt zu fühlen, wenn man nicht weiß, wie man bedingt ist! Welcher Trugschluß: weil es eine Grenze giebt (die ich nicht kenne), muß mir die Kraft versagen, den Versuch zu machen, bis an die Grenze zu gelangen, — auch wenn das Höchste dabei auf dem Spiele steht? Ist nicht grade weil und wo immer ein Höchstes gegeben ist, das auf dem Spiel steht, ein Faktor vorhanden, der jede Zweifelsanwandlung niederschlägt?

Wird nicht so um jeden Preis im Leben gerungen? Und ist also der angebliche Lähmungscoefficient, der durch die Preisgebung des freien Willens entstehen soll, etwas anderes als Trägheit oder Unfähigkeit das Ziel, wo es auf sittlichem Gebiet liegt, als ein höchst erstrebenswerthes zu erfassen? Ist es aber nicht ein Trugschluß, der Trägheit mit Nicht-Können verwechselt, während doch Trägheit ein Moment des Wollens und nicht des Könnens ist?

Wenn etwa gesagt wird, daß etwas begeisternd Anspornendes in der Ueberzeugung liege: „du kannst Alles, wenn du nur willst", und daß dies verloren gehe, wenn die Allmacht des Wollens, das frei-schöpferische Wollen preisgegeben werde, so ist doch dem entgegenzuhalten, daß die Allmacht ja nicht in Nichts aufgelöst wird, sondern daß an ihre Stelle die Ueberzeugung tritt: „du kannst Vieles, wenn du nur willst". Unter diesem Vielen kann, da Niemand die Grenze seines Vermögens im Voraus kennt, ja auch das enthalten sein, was angestrebt wird. Nur das Gewicht, der Werth, den dasselbe in den Augen des Individuums besitzt, entscheidet also darüber, mit welcher Energie derselbe sein Wollen ausrüstet. Dieses Gewicht ist auf sittlichem Gebiet allerdings problematisch, wenn das Sollen, vom Triebe losgelöst, lediglich als blinden Gehorsam heischendes Commandowort an den Menschen herantritt, es ist aber ein gewaltiger Kraftfaktor, wenn es, vom Wollen abgeleitet, dieses selbst in seiner Tiefe mit umfaßt.

Statt der dem Determinismus Schuld gegebenen Lähmung der Willenskraft stellt sich das Verhältniß im Grunde vielmehr umgekehrt dar. Die Thatsache, daß der Mensch nicht Alles kann, was er will, ist zu evident, um von dem gesunden Menschenverstand nicht mit in Rechnung gestellt zu werden. Was folgt also für ihn aus der absoluten Identificirung der Sittlichkeit mit einem angeblich freien Willen? Das, daß er sich für den Willen, aber nur für den Willen, nicht für das Wollenkönnen verantwortlich erklärt. Damit kommt der schwache Wille, das

schwankende, unentschlossene Wollen zu einer ganz unzulässigen Rechtfertigung. Die beliebte Ausrede: „dafür kann ich nichts“ gewinnt auf diesem Standpunkt eine verhängnißvolle Bedeutung. Sie sollte heißen: ich habe mich auf's Aeußerste angestrengt, um zu wollen, ich habe Alles aufgeboten, um meinen Willen zu stählen, — da er ein Produkt ist, konnte ich ja auf seine Production einzuwirken versuchen — aber meine Seelenmuskeln reichten schließlich doch nicht so weit, ich unterlag der Versuchung oder dergl. Sie wird aber vielmehr angewendet in dem Sinn, daß der Mensch sich damit tröstet: ich habe ja den guten Willen gehabt, d. h. die Absicht war da, das Uebrige geht mich nichts an. Wie viel oder wenig Kraft der Wille entwickelt, das trifft mich nicht, denn das ist nicht mehr der Wille, sondern das Wollenkönnen. Hier rächt sich die metaphysische Natur des sogenannten „freien Willens“. Was ich oben das „Bemühen“ des Individuums um das, was die objective Sittlichkeit ausmacht, genannt habe, trifft keineswegs mit diesem Willen zusammen, denn es ist eben ein Bemühen, eine Anspannung. Trennt man den Willen hiervon, so hat er überhaupt nicht mehr Bedeutung als ein bloßes Jasagen, das nicht von dem Versuch es in's Leben zu übertragen begleitet ist. Er ist dann eine bloß mechanische Lippenbejahung, kein beseelter, also wirklicher, sondern ein entseelter Wille. Wer also etwa sagen wollte: ich habe den Willen zu wollen, aber nicht die Kraft zu wollen, und wer mit dieser subtilen Unterscheidung sich dahin zurückgezogen zu haben glaubte, wonach er in Bezug auf seine sittliche Qualität allein beurtheilt werden dürfte — auf den Willen —, der ist deshalb im Irrthum, weil ein solcher Wille überhaupt nur ein entseelter Wille, d. h. kein Wille ist*).

*) Daß auch Kant den Willen nur so wie hier angegeben verstanden haben wollte, geht u. A. aus der folgenden Stelle in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ hervor: „Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen;

32) Hiermit hängt nun auch das **Verantwortlichkeits**-Thema zusammen. Die Verantwortlichkeit wird von den Anti-Deterministen stets in der verschiedenartigsten Weise verwerthet, theils in Rücksicht auf die Folgen, die ohne sie angeblich hereinbrechen müßten, theils aber hauptsächlich als unzerreißbare Ankerkette für den Beweis des freien Willens. „An dem unvertilgbaren Bewußtsein der Verantwortlichkeit“, heißt es in einer diesbezüglichen Auslassung, „haben wir in der That den rocher de bronze, auf welchem der Glaube an die Willensfreiheit stabilirt ist; mögen die Deterministen und Materialisten sagen, was sie wollen, sie können die Verantwortlichkeit uns und sich selbst nicht abstreiten und ohne ein Auchanderskönnen würde dieselbe keinen Sinn haben“.

Was nun die Unvertilgbarkeit dieses Bewußtseins — auch W. Wundt geht von der „unantastbaren Thatsache“ desselben aus, vergl. Nr. 29 — betrifft, so glaube ich, daß es mit demselben keineswegs so ganz intact bestellt ist. Es giebt nämlich, abgesehen von aller theoretischen Erkenntniß, die ja den Meisten verschlossen bleibt, etwas, was dieselbe im Sinne einer Selbstberichtigung ersetzt, das ist die **Erfahrung**. Wer wiederholt die Erfahrung gemacht hat, daß er einer bestimmten auf ihn eindringenden Einwirkung, trotz allem Aufgebot seiner Willenskraft sich gegen dieselbe zu wehren, nicht widerstehen konnte, den überkommt allmählig doch etwas von einer Ahnung, daß es mit seiner Willensallmacht nicht ganz so souverain bestellt ist, daß es ein c'est plus fort que moi giebt und mit diesem aufdämmernden Gedanken schwächt sich für ihn das Gefühl der

---

wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (**freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind**) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selber glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen“.

eigenen Verantwortlichkeit ab. Und wohl ihm, wenn wenigstens in dringenden Fällen eine solche Abschwächung eintritt. Ist es denn durchaus nothwendig, daß das arme gehetzte Menschengeschöpf, das in Folge besonderer Veranlagung sich eines ihn umstrickenden Geschicks nicht erwehren kann, sich auch noch nach begangener That mit dem Gedanken zermartert, daß es das, was es gethan, auch ebenso gut hätte unterlassen können, ein Gedanke, der durchaus danach angethan ist, Jemandem bis zum Wahnsinn zu zerschmettern? Der Schmerz, der Gram, die Verzweiflung an sich selbst, wenn er sich so geartet findet, daß er in unversöhnlichen Gegensatz zu seinem Selbsttrieb, zu seinem Willen, geräth, bleiben ihm ja ohnehin. „Alles Werthvolle der Gewissensaction also verbleibt", habe ich an einer anderen Stelle*) über das gleiche Thema bereits einmal ausgeführt. „Was mit der Einsicht, daß der Mensch nicht anders handeln konnte als er gehandelt hat, schwindet, ist nur eine Verblendung, die weder subjectiv noch objectiv Gutes zu wirken geeignet ist. Subjectiv wirkt sie die Reue und Selbstanklage, die in leidenschaftlicher Steigerung zum Wahnsinn führen kann, denn es liegt etwas absolut Unerträgliches in dem Gedanken, daß man hätte thun können, wovon Alles abhing, und daß man es nicht gethan hat, obgleich es angeblich nur von uns abhing, es zu thun. Objectiv wirkt sie, je nach dem vorliegenden Fall, die unbarmherzigste Verschärfung der Abstrafung, denn alles Dahingehörige knüpft zunächst an die Grundvorstellung an, daß ein Mensch, der Solches frei aus sich heraus gethan, die äußerste Ahndung, die ein Aequivalent zu seiner verwerflichen That bilden müsse, selbst auf sich herabbeschworen habe. Erst dann, so scheint es, wird ihm „sein Recht" zu Theil. Mit dem Fallenlassen der Verschuldung wird die Bestrafung zu einem Akt theils der Nothwehr, theils des Besserungszwecks. Ihre Bemessung erfolgt aus einem ganz veränderten Gesichtspunkt".

---

*) Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. (Leipzig, 1889.) S. 280.

Auch als Quelle des **Fatalismus** wird der Determinismus gelegentlich angegriffen. Mit großem Unrecht indessen. „Was kommen soll, kommt doch“, ist durchaus keine apart-fatalistische Anschauung. Tief durchdrungen davon ist vielmehr Jeder, weil Keiner das Ganze zu meistern sich zutraut. Die Ueberzeugung, der so oft Ausdruck gegeben wird, daß mit Chamisso's Worten:

> Es ist ein eitel, ein vergeblich Wagen
> Zu greifen in's bewegte Rad der Zeit,

was bedeutet sie anders als: was kommen soll — was ja Jeder sich nach seiner Art auslegt — kommt doch, oder, wie der Dichter fortfährt:

> Denn Gottes Rathschluß wird dennoch bestehen,
> Die Frucht der Zeit zu ihrer Zeit geboren
> Und das, was an der Zeit ist, doch geschehen.

Der Mensch regt und bewegt sich ja nun allerdings nur in einer Richtung, die dem entspricht, was nach seinem Wunsch und Willen im Großen oder Kleinen kommen soll. Er würde die Bewegung einstellen, wenn er bestimmt vorauszusehen vermöchte, daß das, was kommen soll und was ja doch kommt, das Gegentheil dessen wäre, was er anstrebt. Aber einerseits besitzt er diesen voraussehenden Blick nicht, andererseits liegt es in dem Inbegriff des Lebens seinen Willen zu bethätigen resp. sich zu regen und zu bewegen.

„Leben heißt ein Kämpfer sein“.

Sich zur Unbeweglichkeit, zum passiven über sich Ergehenlassen, das sich nicht von der Stelle rührt, verurtheilen, ist aus dem „weil das, was kommen soll, doch kommt“, aus diesen beiden Gründen gar nicht abzuleiten. Das Gegentheil der Bewegungslosigkeit, der Lebenserstarrung besteht vollständig selbstständig in seiner Bedeutung, unerläßlich weil lebensgesetzlich — und das gilt natürlich genau so für den Deterministen wie für den Anti-Deterministen. Nur wo die Passivität selbst als Gebot der Gottheit oder der obersten Schicksalsmacht erfaßt wird, kann sie

als fatalistische Maxime Geltung gewinnen. Sonst ist sie nur der Ausdruck der Ermüdung einem übermächtigen Anprall gegenüber im Ringen feindlicher Gewalten.

Versuche ich nun den Gedankengang des bisher Vorgetragenen übersichtlich noch einmal zusammenzudrängen, so dürfte sich etwa Folgendes als Ergebniß herausstellen: Der Mensch ist auf Lust veranlagt, d. h. er wird ausschließlich von Trieben bewegt, in denen sich seine Veranlagung kund giebt, denen er zu entsprechen sucht und deren Erfüllung ihm Lust verursacht. Wo der Trieb vom Selbstbewußtsein auf- und angenommen wird, wird er vom Menschen als Selbsttrieb oder Wille empfunden. Als Trieb ist jede innere Veranlassung des Thuns und als solche jedes im Innern des Menschen verarbeitete, theils bewußt, theils unbewußt wirkende, sein Thun und Verhalten bestimmende Moment zu bezeichnen. — Dem Menschen bedeutet die Lust ein Gut, die vollkommenste Lust als Glück daher das höchste Gut. Der Mensch unterscheidet sich in seinem ethischen Grundcharacter dadurch vom Thier, daß er die Vorstellung des Glücks zu fassen vermag, die damit zu seinem Willensobject wird. Wer durch mangelnde intellectuelle Entwicklung oder Schwäche in der Willenssphäre überhaupt in diesem Vermögen individuell beschränkt ist, ist damit in seiner Menschlichkeit und in der Möglichkeit sich der Sittlichkeit zu bemächtigen beschränkt. Das höchste Gut, welches als solches erst das mangellose, also seinem Begriff entsprechende Gut ist, welches also das dem Menschen, insofern er nicht unter seine Menschlichkeit herabsteigt, zugehörige Willensobject ausmacht, bedeutet die Bejahung von Gerechtigkeit (Pflichtensphäre) und Güte. Gerechtigkeit und Güte sind aber nur vorhanden, wo sie als Gesinnungsthat existiren. „Thue was du willst“ als ethische Maxime stimmt hiermit unter der Voraussetzung überein, daß ein wirkliches Wollen — als Wollen des höchsten Guts vorhanden und die Erkenntniß von der Identität desselben mit Gerechtigkeit und Güte gewonnen ist. Insofern objective Sittlichkeit das Erreichen des äußerst Erreichbaren, d. h. des-

jenigen, über welches hinaus sich nichts mehr erreichen läßt, resp. die Vollendung befassen soll, insofern der Mensch im Leben nicht über die Stufe hinaussteigen kann, die das menschliche Lebendigsein ausmacht, insofern endlich dies vorhanden ist, wenn der Mensch seinen ethischen Gattungscharacter (das höchste Gut im wahren Sinn zu wollen) erfüllt und ausführt, insofern deckt sich das Verhältniß, welches die eudämonistische Anschauung als Thatsache zu Grunde legt und als Maxime festhält, mit der Idee der Sittlichkeit.

IV.

Mensch und Menschheit.

33) Seit in den letzten Jahrzehnten der Mensch sich mehr und mehr seiner niedrigen Herkunft bewußt geworden ist, hat er aus dieser zunächst demüthigenden Erkenntniß einen um so tröstlicheren Schluß für seine sittliche Entwicklung ziehen zu dürfen geglaubt. Wer vom Affen, um bei dieser populärsten Hypothese*) stehen zu bleiben, bis zum Menschen fortgeschritten ist, der, so schien es, konnte sich mit Recht darauf berufen, eine Bahn zurückgelegt zu haben, welche jeden Zweifel hinsichtlich einer fortschreitenden Entwickelung zur Sittlichkeit ausschloß. Jeder zu-

*) Ungefähr ebenso bestritten wie populär. Auch Brehm kommt trotz Huxley u. A. am Schluß seiner eingehenden, anschaulichen Schilderung der Affen, wobei er bei den menschenähnlichen Zügen derselben mit Vorliebe verweilt, gleichwohl zu dem Schluß, daß bei genauester Vergleichung der Affen und Menschen sich Unterschiede herausstellen, welche eine so innige Verschmelzung beider Gruppen, als mehrfach versucht worden, unbedingt verbieten. Er weist, hauptsächlich im organischen Bau, diese Unterschiede auf und folgert daraus, da Umwandlung einer Art in die andere noch in keinem Fall festgestellt werden konnte, daß wir Menschen und Affen als verschiedenartige Wesen zu betrachten und die Abstammung des einen von dem anderen zu bestreiten haben. „Als unsere nächsten Verwandten im thierkundlichen Sinne dürfen wir sie anerkennen; weitergehende Rechte müssen wir ihnen versagen. Vieles, was dem Menschen eigen, wurde auch ihnen beschieden; vom wirklichen Menschenthum trennt sie eine noch immerhin weite Kluft. Viel, aber bei weitem nicht aller Mensch ist in ihnen verkörpert wie vergeistigt. (Vom Nordpol zum Aequator. (Die Affen.) Stuttgart 1890.)

rückgelegte Fußbreit Wegs schien die Zukunft in einem günstigen Sinn zu verbürgen, da sich die Vergangenheit im Lichte der Entwickelungsgeschichte der Menschheit als ein ununterbrochener Gesittungsproceß darstellt. Man überschlug in großen Zügen die Resultate derselben, welche die spätere Bildung immer zugleich als die höhere zu erweisen schienen. Zuerst galt es der Nahrungsbeschaffung, der Fortpflanzung, der Fürsorge für die Brut, dann der Entwicklung der Grundlagen des socialen und intellectuellen Lebens im Menschenbereich, dann der Entwicklung des Gemeinschaftslebens — im Ganzen eine immer gesteigerte Leistung, welche augenscheinlich der Menschenwürde zu Gute gekommen war.

Gegen Diejenigen, welche schon in der Affenabstammung an und für sich ein Attentat auf die Menschenwürde erblickten, ließen sich daher in der That sehr gegründete Einwendungen erheben. Strauß faßte dieselben einmal in folgender Weise zusammen: „Wir lassen einem Jeden seinen Geschmack; wir wissen, es giebt Leute genug, denen ein durch Liederlichkeit heruntergekommener Graf oder Baron immer noch schätzbarer ist als ein Bürgerlicher, der sich durch Talent und Thätigkeit emporgebracht hat. Unser Geschmack ist der umgekehrte und so sind wir auch der Meinung, daß die Menschheit weit mehr Ursache habe sich zu fühlen, wenn sie sich von elenden thierischen Anfängen durch die fortgesetzte Arbeit einer unzählbaren Geschlechterreihe allmählig zu ihrem jetzigen Standpunkt emporgearbeitet hat, als wenn sie von einem Paare abstammt, das, nach Gottes Ebenbild geschaffen, später aus dem Paradiese geworfen und immer noch lange nicht wieder auf der Stufe angelangt ist, von der es am Anfang herabgesunken war*). Wie nichts den Muth so tief darniederschlägt als die Gewißheit, ein verscherztes Gut doch nie ganz wiedergewinnen zu können, so hebt denselben nichts mehr als eine Bahn vor sich zu haben, von der gar nicht abzusehen ist, wie weit und hoch sie uns noch führen wird“.

*) Ganz ähnlich Häckel, Anthropogenie. S. 699.

Strauß setzte also unserer paradiesischen Abkunft als Spiegelbild eines Adligen, der herunter gekommen ist, unsere thierische Abstammung als Spiegelbild eines Bürgerlichen, der sich emporgearbeitet hat, entgegen. Auch uns wird der letztere natürlich lieber sein als der erstere. Aber der Vergleich beweist doch nicht, was er eigentlich beweisen soll. Selbst wenn der Bürgerliche bis zum Baron emporgestiegen wäre, so ginge daraus doch nur hervor, daß er mehr taugte als wie jener, der seinen Geburtsadel durch schlechte Lebensführung verlor. Aber ein absolutes Maß ist damit doch nicht gegeben. Die Baronisirung kann nicht ohne Weiteres gleichbedeutend mit der Erhebung in den Adelstand der Sittlichkeit gesetzt werden.

Ohne Bild gesprochen: daß ein in aufsteigender Linie verlaufender Proceß der Erhebung aus den dumpfsten Anfängen thierischer Nothdurft und Roheit zu selbstbewußter Beherrschung der umgebenden Welt mittelst Ausbildung aller dem Menschen verliehenen Gaben, die ursprünglich in Schlummerbanden lagen, daß ein solcher Proceß ein Gesittungsproceß sei, kann ohne Weiteres zugegeben werden. Daß darin schon die Ausbildung zur Sittlichkeit einbedungen liegt, muß verneint werden und kann erst, wenn überhaupt, aus anderen Voraussetzungen, die mit in Rechnung gestellt werden müssen, gefolgert werden. Und diese Voraussetzungen sind so wenig selbstverständlicher Art, sie können im Gegentheil so sehr angezweifelt werden, daß Buckle bekanntlich eine vom Standpunkt der Culturbetrachtung wenig anfechtbare Formel für den Fortschritt der Civilisation aufgestellt hat, welche auf dem Zusammenwirken eines veränderlichen Elements, des intellectuellen, und eines stationären, des moralischen, beruht. Hier ist also das moralische Grundwesen und Grundvermögen der Menschheit geradezu als beharrend gesetzt. Auch Lange (Geschichte des Materialismus) nannte „das Dogma von dem stetigen Fortschritt der Menschheit objectiv wenig begründet“.

In der That kann man den ganzen Culturfortschritt der

Menschheit, wie er sich äußerlich betrachtet, d. h. ohne Untersuchung der zu Grunde liegenden Gesinnung darstellt, ohne jegliche Hineinbeziehung sittlicher Triebfedern construiren. Da man aber dies kann, so fällt das Recht weg, in ihm, an und für sich genommen, bereits die Ausgestaltung sittlicher Prinzipien zu erblicken. Es liegen hier keine sich deckenden Größen vor. Um den Culturfortschritt aus dem Wesen der Menschheit abzuleiten, aus dem ja doch schließlich Alles hervorgehen muß, ist es selbstverständlich zunächst erforderlich, dieses auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Die Menschheit muß sich für den Betrachter gewissermaßen in einen Menschen verwandeln, um überhaupt einer Berechnung unterzogen werden zu können. Dem vielgestaltigen Conglomerat aller möglichen, selbst die Thiergrenze streifenden Individualitäten, als welche die den Erdball im bunten Gewimmel bedeckende Menschheit sich zunächst darstellt, läßt sich überhaupt kein Horoscop stellen. Es läßt sich auch nicht einsehen und also verdeutlichen, wie der bereits zurückgelegte Culturfortschritt nothwendig aus in ihr gegebenen Voraussetzungen folgt, wie er also abzuleiten ist, so lange diese Voraussetzungen nicht auf einerlei Ausdruck gebracht sind. Erst hierdurch entsteht eine Ziffer und erst mit einer Ziffer kann man rechnen. Auch ableiten auf geistigem Gebiet heißt aber rechnen, nur mit psychologischen Ziffern.

Aus solchen psychologischen Ziffern setzt sich das Characterbild des Einzelnen zusammen, und je vollständiger Jemand dieselben übersieht, desto mehr wird er im Stande sein, sie zu einem einheitlichen Facit sowohl in Bezug auf Vergangenheit wie Zukunft des Betreffenden zu gestalten. Er wird — unter Berücksichtigung der äußeren Umstände — das bisherige Schicksal desselben zu begreifen und das zukünftige mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauszusagen vermögen, weil einerlei Baum einerlei Frucht bringt.

Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Uebereinstimmend und also einheitlich stellt sich das Menschheitsbild nun unzweifelhaft in einem Zug dar. Der Trieb, der neben allen anderen Trieben besteht und sich von keinem unterdrücken läßt, der für den Geistreichsten ebenso wie für den Geistlosen, für Jung ebenso wie für Alt, für den Schlimmen ebenso wie für den Guten gültig ist; das Leben dem, was eines Jeden Behagen ausmacht, so zweckdienlich entsprechend zu gestalten wie nur irgend möglich, dieser Trieb gehört, wie jedem einzelnen Menschen, so der Menschheit an. Hierin ist diese nicht mehr und nicht weniger als ein einzelner Mensch. Ueber das, was das Behagen ausmacht, können und werden Meinungsunterschiede unter den Einzelnen stattfinden, nicht darin, daß es gesucht wird und daß jeder Schritt des Menschen als eines causalen Geschöpfs sich zweckentsprechend (wenn auch vielleicht mit verfehlten Mitteln) dem Ergreifen desselben anzupassen sucht.

Das Behagen ist aber für jedes Individuum schließlich nur auf e i n e Weise möglich. Selbsttäuschungen können die Erkenntniß desselben verhindern, können aber die Wahrheit nicht umstoßen, daß nur die in der individuellen Grundlage gegebene Beschaffenheit die Trägerin des Behagens und dieses daher für e i n Individuum auch nur einerlei Character und nur eine Möglichkeit seines Bestehens besitzt. Derselbe Satz gilt aber auch wiederum für die Menschheit in ihrem V e r b a n d e. Während ein Individuum von dem anderen in Bezug auf das, worin die Möglichkeit seines selbstständig entworfenen, nur ihm angepaßten Behagens zu suchen ist, völlig verschieden sein kann, hat die in Verband getretene, zusammenhängende und eben dadurch individualisirte Menschheit wiederum nur e i n e Möglichkeit, nur einen Modus des Behagens, des Wohlbefindens, dessen Verwirklichung also auch von e i n e r bestimmten Art des Verhaltens abhängig ist.

Es leuchtet ein, daß dies in um so höherem Grade richtig sein muß, je enger der Verband, je umfassender der Zusammen-

hang der Menschen unter einander sich gestaltet, weil damit eben die Individualisirung der Menschheit gesetzt ist. Man kann die Entwicklung derselben also etwa so ansehen: zunächst findet ein auf Nothdurft und Geselligkeitstrieb beruhendes Näherrücken der Menschen in kleineren örtlichen Verhältnissen und engeren Verbänden statt. Mit dem allmähligen Vorrücken und der Ausbreitung derselben wird die Individualisirung der Menschheit in größerem Maßstabe eingeleitet und damit ersteht eigentlich erst das Problem und der Inhalt des sogenannten Culturfortschritts der Menschheit; denn nun erst läßt sich in Bezug auf die Menschheit (wie beim Individuum) von einem Modus des Wohlbefindens reden, dessen zweckdienlich gerichtete Erstrebung, beziehungsweise Erkämpfung in nahezu unübersehbaren Größenverhältnissen, Verwicklungen und Verflechtungen den Inhalt des Culturfortschritts in seiner äußeren geschichtlichen Gestaltung darstellt. Kann und muß dessen Anfang also auch im weitereren Sinn als ununterschieden von dem Anfang der Menschheitsgeschichte überhaupt gesetzt werden, so beginnt er doch im engeren Sinn erst da, wo die Individualisirung der Menschheit Einfluß und Bedeutung gewinnt und zur geschichtlichen Thatsächlichkeit sich erhebt. Was davor liegt, sind eben die Vorarbeiten für diese große Thatsache, die wie sie schrittweise anwachsend und sich ausbreitend erwächst, schrittweise vordringend in das Bewußtsein der Menschheit eintritt und den Culturbestrebungen, immer abzielend auf das Wohlbefinden im eigenen erweiterten Selbst, veränderte Ziele steckt.

34) Die volle Tragweite dieses Culturprinzips läßt sich am besten ermessen und übersehen, wenn man es in dem Bestand und dem Lebenshaushalt des Einzelnen aufsucht und das, was es dort bedeutet, erweitert nach dem erweiterten Umfang, den die individualisirte Menschheit dem menschlichen Individuum gegenüber besitzt. Da ergiebt sich etwa Folgendes: Die äußere Gestaltung der Lebensverhältnisse im Sinne des erstrebten Wohlbefindens im Leben des einzelnen Individuums und der Umfang

des von ihm in dieser Beziehung während seiner Lebensdauer Geleisteten kann vielfachen Einschränkungen unterliegen. Zunächst insofern die Lebensdauer eine unsichere ist und ihre Unterbrechung vorzeitig erfolgen kann. Der Mensch stirbt vielleicht inmitten seiner besten Arbeit und diese erreicht also den Umfang gar nicht, den sie unter günstigeren Umständen hätte annehmen können oder er geräth auf Irrwege und thut Fehlschritte, die er nicht rückgängig machen kann, weil es ihm an verfügbarer Zeit dazu gebricht. Ferner kann die Bedeutung dessen, was der Einzelne in dieser Beziehung anstrebt und ausrichtet, durch die niedrige intellectuelle Stufe des Betreffenden selbst eine geringwerthige und gehaltlose sein und endlich kann der Ertrag seiner Arbeit durch die ihm entgegenstehenden Hindernisse zu Nichte werden. Was ihm von Außen entgegensteht, mag sich im einzelnen Fall als unüberwindlich erweisen, so daß die auf Beschaffung von Wohlbefinden gerichtete Lebensarbeit an ihm zu Grunde geht und in sich zerfällt.

Die hier aufgezählten, für den einzelnen Menschen gültigen Einschränkungen fallen nun sämmtlich für die Menschheit fort. Sie ist unsterblich oder wenigstens so langlebig, daß sie in Bezug auf den Culturfortschritt, der ihre Bahn bezeichnet, ein Dasein ohne Ende repräsentirt; sie ist daher auch im Stande, gemachte Irrthümer, in denen der Einzelne sich verstricken kann, ohne sich bei kurzer Lebensdauer wieder herauswinden zu können, zu berichtigen, von Abwegen wieder auf den richtigen Weg zu gerathen. Denn da jeder Irrthum eine Sackgasse vorstellt, durch welche nicht hindurchzukommen ist, sondern welche einfach zur Umkehr zwingt, wenn man überhaupt seinen Weg — hier der Lebensweg d. h. das Leben selbst — fortsetzen will, so bedingt und bringt die unbegrenzte Lebensfortdauer die Berechtigung des Irrthums von selbst mit sich. Das Leben an sich ist der Tod des Fehlers. Ein verfehltes Leben ist kein Leben. Eine in Bezug auf den vorgesetzten Zweck: das Wohlbefinden — begangene Irrung, ein in falscher Richtung gethaner Schritt

wird in seiner organischen Fortentwicklung dadurch zur Sackgasse, daß er dem Gegentheil des Wohlbefindens, d. h. dem Uebelbefinden sich schrittweise nähert. Die organische Fortentwicklung führt auch hierbei wie in jedem organischen Proceß zu einer unvermeidlichen Steigerung des ursprünglichen Anfangs. Da aber diese als Steigerung des Uebelbefindens bei einer gewissen unübersteiglichen Grenze des Ertragbaren, der Existenzfähigkeit anlangt, so endet sie nothwendigerweise in einer Sackgasse, die zur Umkehr zwingt. Was dem Dichter als „Fluch der bösen That“ erscheint, ist in Bezug auf das hier betrachtete Verhältniß ihr Segen. Denn dadurch, daß der Fehler „fortzeugend Böses muß gebären“ erdrückt er sich selbst und nicht blos den Einzelnen, der sich an ihm verloren hat.

Die Menschheit besitzt aber ferner unbeschränkt zunehmende Intellectualität, sie ist also auch in dieser Beziehung jedem Vergleich mit der beschränkten Erkenntnißsphäre des Einzelnen entrückt. Ihre auf Herstellung des Wohlbefindens gerichtete Lebensarbeit kann nicht wegen niedriger Intellectualität geringwerthig und gehaltlos bleiben. Und endlich: sie hat nichts, was ihr von Außen entgegensteht, sie ist selbst Alles in Allem. Sie hat nicht wie der Einzelne, ein persönliches Sich-Gegenüber, das als Gegensatz zu ihr aufgefaßt werden könnte. Wenn der Einzelne sich erleichtert, so kann es dadurch geschehen, daß er einen Anderen beschwert; indem er sich befreit, schlägt er vielleicht einen Anderen in Banden. Wenn die Menschheit sich befreit, so müssen alle Ketten fallen, denn sie hat Niemanden außer sich, auf den sie, was sie drückt, abwälzen könnte. Das liegt also im Begriff des ganzen hier betrachteten Wesens und Verhältnisses.

Statt vager Allgemeinheiten, in denen nicht selten die Speculation über den etwaigen Fortschritt in der menschlichen Gemeinschaft sich bewegt, statt des unklaren und unsicheren Facits, welches durch Hineinbeziehung eines so wenig allgemeinen, constanten und genau zu umschreibenden Faktors wie das mensch-

liche Idealisirungsvermögen ist, sich ergiebt, hat man hier ein durchaus übersehbares und klar zu durchschauendes Verhältniß vor sich. An die individualisirte Menschheit ist derselbe Maßstab anzulegen wie an ein Individuum, aber ein Individuum, das nicht stirbt, das sich verirren kann, aber sich nothwendiger Weise wieder zurechtfindet, das unbeirrt und unabwendig dem Trieb folgt sein Leben seinem Wohlbefinden entsprechend zu gestalten und das aus diesem Wohlbefinden nichts ausschließen kann, weil es nichts außer sich hat, sondern selbst Alles umfaßt. Wie es ganz sicher ist, daß der Einzelne, soviel an ihm liegt, das, was sein Wohlbefinden stört, aus seinem Lebenskreis ausschließt, indem er die Umstände, dem entsprechend, soweit die Möglichkeit vorhanden ist, regulirt, so ist es ganz sicher, daß die Menschheit dasselbe thut. Nur ist ihr der Erfolg sicher, da bei ihr der Irrthum nur eine Verzögerung und Belehrung, keine definitive Störung ausmacht und da das „soviel an ihm liegt" ebenfalls keinerlei Einschränkung bedeutet, denn es liegt eben Alles an ihr, da sie Alles ist. Und ferner ist bei ihr der Umfang ein auf das äußerste Maß erweiterter, da ihr Lebenskreis den Kreis des ganzen Menschenbereichs umfaßt. Dadurch wird das, was sie als ihr Wohlbefinden störend aus ihrem Lebenskreis ausschließt, zum Inbegriff alles Störenden und der Ausschluß also ein vollständiger, soweit er — selbstverständlich — im Kampf mit den umgebenden Gewalten der Natur und ihren feindlichen Eingriffen menschlicherseits vollständig erreicht werden kann.

Was man Culturgeschichte und Culturfortschritt im Hinblick auf die Gesammtheit zu nennen pflegt, ist also theils alles Dasjenige im geschichtlichen Verlauf, welches der Menschheit dazu dient und sie befähigt sich der Individualisirung zu bemächtigen, theils — als Folge davon — tastende Versuche das mit der Individualisirung gesetzte Problem des allgemeinen Wohlbefindens zu lösen. Bei jedem Individuum, und nicht anders also auch bei der individualisirten Menschheit, ruht dies

im Wesentlichen auf zweckmäßiger Eintheilung, Vertheilung und Verwendung des verfügbaren Materials, was die gesammte materielle Seite der neuerdings so schwer ins Gewicht fallenden socialen Fragen — die Wohnungs- und Ernährungsfrage, die Gütervertheilung, den Arbeitsschutz, die Uebervölkerung u. s. w. — umfaßt. Nicht minder aber auch die Frage der obersten Leitung, also auf staatlichem Gebiet der Regierungsgewalt, da vom Standpunkt des zu lösenden Problems des allgemeinen Wohlbefindens aus nur diejenige Leitung Legitimität besitzt, welche diesen obersten Zweck als den ihrigen anerkennt und ihm am besten zu dienen weiß.

Wenn die Menschheit nun, nur dem Zug des Wohlbefindens folgend, „aus Zweckmäßigkeitsrücksichten" allmählig dahin gelangte, mit der Sclaverei aufzuräumen, das Zerfleischen der Nationen in der noch bestehenden kriegerischen Form zu beseitigen, die Ausbeutung des Schwächeren durch Schutzmaßregeln auf allen Gebieten unmöglich zu machen, die Lasten in der zweckdienlichsten Form zu vertheilen, Produktion und Consumtion rationell zu organisiren, die leitende Gewalt als ausführende Behörde diesen und ihnen verwandten Zielen gemäß neu zu bilden, alle entgegenstehenden Hindernisse und Einrichtungen aus früheren Zeiten zu entwurzeln, u. s. w., so hätte sie der Gesittung zweifelsohne ein ansehnliches und immer weiter sich entfaltendes Gebiet erobert. Von der Gesinnung aber, mit der die Sittlichkeit steht und fällt, legte dieser Eroberungszug gleichwohl noch kein bündiges Zeugniß ab, wenn er nur zweckdienlich dem eignen Wohlbefinden zu Lieb geführt worden wäre. Auch die unvermeidlichen ungeheuren Verwicklungen, die Stürme, die Gährungen, das Aufgebot von Leidenschaften und sich aufopfernden Kräften im Einzelnen, welche solche Umwälzungen begleiten, würde daran für das Ganze nichts ändern, d. h. würde die Thatsache nicht begründen, daß der culturelle Entwicklungsproceß an sich schon, trotz seiner Abstellung größter Schäden, ein sittlicher Vollzugsact sei. Auch der Einzelne, der

unter großen inneren Kämpfen, der Noth gehorchend, nicht dem eignen Triebe, in seinem Heim und Gewese Alles abstellt, was sich nicht mehr aufrecht erhalten läßt und dessen erzwungene Aufrechterhaltung daher schließlich das eigene Wohlbefinden nur schädigen würde, hat durch diese Abstellung ja nur seine Einsicht, nicht (insofern es sich dabei um Akte der Gerechtigkeit oder des Wohlwollens handelt) seine Sittlichkeit erwiesen.

Damit ist natürlich nicht in Abrede gestellt, daß in Folge der Beseitigung von Faktoren, welche das Wohlbefinden stören, durch die Verstopfung von unzähligen Quellen des Nothstandes auch viele schlimmen Folgen — Gewaltthaten, Gesetzwidrigkeiten, Verbrechen — beseitigt werden können, welche der Nothlage direct entspringen. Für die etwas gröbere Rechnung, welche die Moralstatistik in Bezug auf Sittlichkeit anzustellen pflegt, genügt dies, um durch Aufsummirung der vorgekommenen Fälle, ihre Zunahme oder Abnahme, eine glatte Rechnung aufzumachen. So viel mehr Verbrechen, so viel Sinken der Sittlichkeit, so viel weniger, so viel Zunahme derselben. Die ethische Betrachtung, die auf das Innere geht, kann sich aber der Erwägung nicht verschließen, daß eine in Nothlage, also unter äußerem Druck begangene schlimme That den Thäter so wenig als sittlich verwerflich kennzeichnet, als ein Anderer dadurch sittlich musterhaft erscheint, daß er, durch seine Verhältnisse vor Nothlage geschützt, zu keiner schlimmen That Veranlassung findet. Es könnte in einem aufs Beste organisirten Gemeinwesen gänzlicher Mangel an Moralverstößen geringerer und gröberer Art eintreten und doch würde sich daraus keine Schlußfolgerung für die Sittlichkeit als Thatsache des Inneren ergeben. Was in solchem Fall als erbracht angesehen werden darf, ist nur der Nachweis, daß die Lebensverhältnisse sich um so und so viel Procent — entsprechend der Abnahme der Verbrechen — glücklicher gestaltet haben*).

*) Damit ist der Werth der Moralstatistik für Volkswirthschaft, National-Oekonomie, Gesetzgebung, ja selbst für anthropologische Forschungen

Wenn der Culturfortschritt des Menschen, die Baronisirung des angeblich vormaligen Affen in dem Sinn, daß er seine auf

---

nicht im Geringsten angetastet. Nur die irreführende Uebertragung ihrer Maßstäbe auf das Gebiet der Sittlichkeit gilt es abzuwehren. Die Entscheidung über die höchsten Sittlichkeitsfragen darf man nicht auf ihre Schultern legen. Daß namentlich der verdienstvolle Lange bei seinem Versuch der Moralstatistik die erste Stelle in den anthropologischen Studien zu erobern sehr auf Abwege gerieth, habe ich bereits an einem anderen Orte nachzuweisen versucht. „Die Moralstatistik" — so meinte Lange — richtet den Blick nach Außen auf die wirklich meßbaren Facta des Lebens, während die deutsche Philosophie, trotz ihrer Klarheit (?) über die Richtigkeit der alten Freiheitslehre, ihren Blick noch immer gern nach Innen, auf die Thatsachen des Bewußtseins richtet. Nur mit dem ersteren Verfahren jedoch darf die Wissenschaft hoffen, allmählig Errungenschaften von dauerndem Werth zu bekommen. „Freilich" — führte er dann weiter aus — „müssen dabei die Methoden noch ungleich feiner und namentlich die Schlußfolgerungen ungleich behutsamer werden, als sie durch Quetelet geworden sind, und man kann in dieser Hinsicht die Moralstatistik als einen der feinsten Prüfsteine vorurtheilsfreien Denkens betrachten. So gilt es z. B. noch immer als Axiom, daß die Zahl der verbrecherischen Handlungen, welche in einem Lande jährlich vorkommen, als ein Maßstab der Sittlichkeit zu betrachten ist. Nichts kann verkehrter sein, sobald man einen Begriff der Sittlichkeit im Auge hat, welcher sich einigermaßen über das Prinzip kluger Vermeidung der Strafen erhebt. Von vornherein schon müßte man mindestens, um eine der Sittlichkeit proportionale Zahl zu finden, die Zahl der strafbaren Handlungen dividiren durch die Zahl der Gelegenheiten oder Versuchungen zu strafbaren Handlungen. Es ist ganz selbstverständlich, daß eine gewisse Zahl von Wechselfälschungen in einem Bezirk mit lebhaftem Wechselverkehr nicht dieselbe Bedeutung hat, wie dieselbe Zahl in einem gleichgroßen Bezirk, dessen Wechselverkehr um die Hälfte geringer ist. Die Criminalstatistik summirt aber nur die absolute Zahl der Fälle, und wo sie sich zu Verhältnißzahlen versteigt, nimmt sie höchstens die Bevölkerungszahl als Maßstab und nicht die Zahl der Handlungen und Geschäfte, aus welchem durch Mißbrauch Verbrechen hervorgehen können".

Vorher rühmt Lange als Vorzug der Moralstatistik, daß sie ihren Blick auf die wirklich meßbaren Facta des Lebens richte. Nur damit könne man hoffen, Errungenschaften von dauerndem Werth zu bekommen. Er glaubt darin einen Maßstab der Sittlichkeit zu besitzen, der zuverlässiger sei, als wenn man über die Thatsachen des Bewußtseins philosophire. Nun ist

Wohlbefinden gerichteten Instincte und instinctive Uebung zu eingesehener Zwecknothwendigkeit erheben lernt, also nicht gleichbedeutend ist mit seiner sittlichen Erhebung, vielmehr als bloße Gesittung ohne dieselbe bestehen könnte, so ist jene (die Sittlichkeit) auch nicht in dem in Wissenschaft und Kunst verdichteten Spiel der reinen Geisteskräfte zu suchen. Eine nothwendige, unmittelbar gegebene Wechselbeziehung ist hier nicht nachweisbar zu machen, oder sie müßte auch in jedem einzelnen Fall nachweisbar hervortreten und die Ausnahme ausschließen. Das heißt: der in reicherem Maße geistbegabte und dadurch in Kunst und Wissenschaft Ausgezeichnetes leistende Mensch müßte die neben ihm Stehenden auch durch hervorragend sittliche Eigenschaften des Characters übertreffen. Die Erfahrung bestätigt diese Annahme in keiner Weise und die zergliedernde psychologische Betrachtung giebt der Erfahrung Recht, indem sie das Gebiet der

---

aber die Sittlichkeit doch immer, und vor Allem ein Thatbestand des inneren Lebens. Eben deshalb meint Lange, darf man die Zahl der strafbaren Handlungen allein nicht berücksichtigen. Das giebt ein rein äußerliches Resultat. Etwas ganz Anderes kommt aber zum Vorschein, wenn man jene Zahl durch die Zahl der Versuchungen dividirt. „Mit Versuchungen dividiren". Man höre und staune! Wie gelassen sich so etwas hinschreibt, wenn man im Eifer der Beweisführung den eigentlich haarsträubenden Inhalt der Worte nicht gewahr wird. Ist denn die „Versuchung" selbst rein äußerlich, also nur als „Gelegenheit" genommen, auszuzählen, da doch jede beliebigste Combination der Umstände die Gelegenheit ins Leben rufen kann, die doch wahrlich etwas ganz Anderes ist als „die Zahl der Handlungen und Geschäfte", in denen die Gelegenheiten vorkommen können. Und nun erst die innere Versuchung, die sich wieder mit tausend unsichtbaren Fäden aus der zufälligen Gelegenheit in's Innere des Menschen hineinspinnt und dort eine Fangschlinge stellt, der oft erst spät, scheinbar unvermittelt, ein Opfer fällt? Sind das „die wirklich meßbaren Facta des Lebens" und zwar derartig ausmeßbar und auszuzählen, daß man mit ihnen multipliciren und dividiren kann? Vor diesen Verwirrungen behüte uns doch der Himmel! Da ist mir eine Moralstatistik, die allerdings nur nach einem groben Maßstab eine sogenannte „Sittlichkeit" abschätzt, aber doch wenigstens mit wirklichen Zahlengrößen operirt, doch noch lieber als eine Methode, die im Glauben sich zu verfeinern, falsche Zahlengrößen einsetzt und daraus Trugschlüsse zieht.

geistigen Begabung und das Spiel der auf ihm thätigen Kräfte als ein in der Wurzel verschiedenes von dem Boden nachweist, in welchem Gerechtigkeit und Güte wurzeln und aus dem sie ihre Nahrung ziehen. Die nüchterne Klugheit der Römer umgrenzte das Gebiet des sittigenden Einflusses der Künste schon in angemessener Weise durch den Spruch: didicisse fideliter artes emollit mores nec sinit esse feros, — die Pflege der Künste schmeidigt in gewissem Grade das Empfindungsleben und im Zusammenhang damit die Sitten wie das Erkennen aufklärend wirkt. Aber so wenig wie „der Wahrheit helle Strahlen“ immer „Glut“ geben, so wenig verleiht die Schmeidigung und Verfeinerung des Empfindungslebens und der Sitten durch sich selbst schon einen auf Sittlichkeit gerichteten Impuls.

Noch weniger läßt sich das religiöse Vorstellungsgebiet hier heranziehen. Was sich in seinem unermeßlichen Umfang vom ersten Anbeginn bis auf den heutigen Tag, wo dasselbe einer fortschreitenden Auflösung unterliegt, begeben und zugetragen, hat fast immer gleichzeitig Himmel und Hölle, Licht und schwärzeste Nacht umschlossen. Selbst die Religion der Liebe hat, ohne daß man von einer Entartung ihres Grundwesens sprechen könnte, in ihrem geschichtlichen Verlauf die unverwischbaren Blutspuren einer Religion des Hasses hinterlassen; die Wunden, die sie verbunden, die Thränen, die sie getrocknet hat, werden, wie groß auch ihre Zahl sei, durch die unzähligen Wunden aufgewogen, die sie geschlagen, die Thränen, die sie den Gemarterten erpreßt hat. Fluch und Segen, Segen und Fluch sind in ihrem Gefolge wie Dämonen und Genien untrennbar verbunden gewesen. Der Gewinn nach der sittlichen Seite, den gewisse Seiten des religiösen Wesens zu begründen vermochten, steht dem Verlust in derselben Richtung gegenüber, den die ausschweifende Natur ihrer Grundelemente, Phantasie und Furcht, wo sie ungefesselt walteten, der menschheitlichen Entwicklung zugefügt hat.

Wissenschaft und Kunst und der Culturfortschritt ergeben also keine Anhaltepunkte, sie können in ihrem sich erweiternden

Umfang nicht als unmittelbare Zeugen eines gleicherweise sich erweiternden sittlichen Gehalts in der Menschheit veranschlagt werden. Gesittung und Gesinnung stehen nicht in dem Verhältniß von Ursache zur Folge zu einander und auch wenn zu der ersteren die höchste Geistesbildung tritt, wird dadurch eine Veränderung in diesem Verhältniß nicht nothwendig bedingt. Auch der in dieser Hinsicht erweiterte und ergänzte Culturfortschritt läßt sich ohne jegliche Mitwirkung sittlicher Triebfedern auferbauet denken. Was die menschheitliche Entwicklung an solchen und an von ihnen ausgehenden Wirkungen gleichwohl aufweist, kann auf Rechnung Einzelner gestellt werden, wird aber, wenn man dies thut, eben damit zu einer vereinzelten Thatsache im Getriebe des Ganzen, nicht zu einem Moment seiner gesetzmäßigen Norm. Mit anderen Worten: Das Vorkommen und Eingreifen sittlich veranlagter und als solche sich bewährender Persönlichkeiten im Weltproceß kann ja sicher nicht in Abrede gestellt werden, aber es gewährt, an und für sich betrachtet, wenn nicht noch andere Gesichtspunkte hinzutreten, keinen sicheren Rückschluß auf das Ganze. Das Ganze könnte sogar (wie gelegentlich im Leben der Staaten) im Rückgang begriffen erscheinen und doch jene Einzelnen aufweisen, deren Auftauchen Bedingungen unterliegt, welche vom Bestand des Ganzen unabhängig und, im Widerspruch mit ihm, gleichwohl für den Einzelnen thatsächlich wirksam sein können. Der Zufall kann nichts verbürgen, er aber beherrscht — anscheinend — als ausschlaggebender Faktor die Entstehungsgeschichte des einzelnen Menschen*).

35) Wenn nun auf diesem schwierigen und verwickelten Gebiet überhaupt ein einigermaßen zuverlässiger Weg ausfindig zu machen ist, so führt derselbe jedenfalls nicht an der Selbstliebe des Menschen vorbei, sondern mitten in sie hinein und durch sie hindurch, da sonst die anthropologische Basis aufgegeben würde, aus der allein wir wie die äußere Geschichte so

---

*) S. Anm. 2.

die innere Geschichte des Menschen, um die es sich bei Erwägung der Gesinnung vor Allem handelt, ableiten und entwickeln können. Ich halte es daher für keine ganz zutreffende Reflexion des in diesem Buch mehrfach erwähnten jüngsten Geschichtsschreibers der Ethik, wenn er irgendwo bemerkt: „ob es angehe ganz allgemein und für jede Form der Sittlichkeit die Selbstliebe als Quelle anzunehmen, diese Frage hat das 17. und 18. Jahrhundert gründlich untersucht und man wird nach vollständiger Ueberschau des Für und Wider wohl sagen dürfen, daß die Entscheidung zu Ungunsten des Egoismus ausgefallen sei. Ob es aber von einem geschichtlichen Standpunkt aus anzunehmen sei, daß sich in einer ursprünglich nur von Selbstsucht bewegten und darum nur die rohesten sittlichen Formen kennenden Menschheit durch das Zusammenwirken zwingender Lebensbedingungen, der Reflexion und des menschlichen Idealisirungsvermögens, allmählig die Grundlagen für die Ausbildung feinerer Formen des Sittlichen entwickelten, zu deren Erklärung der bloße Egoismus nicht mehr ausreicht — dies ist eine Frage, welche sich mit der ersten zwar nahe berührt, aber keineswegs völlig mit derselben zusammenfällt. Darum hat die Behandlung der ersten Frage im 17. und 18. Jahrhundert zwar vermocht, auch für die Lösung der zweiten manchen fruchtbaren Wink zu geben; zugleich aber macht es das Zusammenwerfen beider Gesichtspunkte begreiflich, daß das Problem in der zweiten Fassung auch in diesem Jahrhundert noch auf der Tagesordnung der wissenschaftlichen Speculation erscheint“.

Wenn zuzugeben ist, daß die im 17. und 18. Jahrhundert philosophischerseits angestellte Untersuchung über die vorliegende Frage, wie sie damals formulirt wurde, überwiegend zu Ungunsten des Egoismus resp. der Selbstliebe ausgefallen ist, so dürfte daraus für das 19. Jahrhundert weit eher die Aufgabe folgern, die Formulirung zu ändern, als die Selbstliebe als Fundament fallen zu lassen. Die Selbstliebe läßt sich nicht für abgethan erklären ohne den Lebenskern selbst des Geschöpfs an-

zutasten. Damit aber gerathen wir nicht allein in Gefahr vor einem mächtigen Gegner, der äußerlich verfahrenden Meßkunst in Bezug auf innere Vorgänge, zu capituliren, sondern wir haben schon capitulirt. Der von Jodl betonte „geschichtliche Standpunkt“ aber wäre an sich schon recht, wenn nur festgehalten wird, daß es neben und in dem äußeren geschichtlichen Verlauf der Gesittung einen inneren geschichtlichen Hergang der Gesinnung giebt, auf den vornehmlich das Augenmerk zu richten ist.

Dieser innere geschichtliche Hergang umfaßt — wobei ich mich für die Begründung im Einzelnen auf die vorstehenden Abschnitte beziehe — die umgestaltende Einwirkung des menschlichen Glückseligkeitstriebes auf den Verlauf der Begebenheiten, welche die äußere Geschichte darstellen. Diese selbst kann sich nur der Veranlagung des Menschen gemäß entfalten. Sie entrollt also im größten Umfang, in der Aufeinanderfolge von Jahrhunderten und Jahrtausenden die in ihrem Grundcharacter einheitliche, wenn auch unübersehbar variirte Anpassung an den in der Veranlagung des Menschen gegründeten unverrückbaren Zweck des Wohlbefindens. Dieses Wohlbefinden hat zunächst nur rein individuelle Bedeutung, es wird am Maßstab des Individuums gemessen. Es kann aber über seine ursprünglich engste Form und Tendenz hinaus, der zufolge Jeder nur sich als Einzelwesen zu behaupten und zu erhöhen sich angelegen sein läßt, unendlich erweitert werden und wird es thatsächlich im geschichtlichen Verlauf dadurch, daß, wie schon vorher erwähnt, die in Verbindung und Zusammenhang tretenden und diesen Zusammenhang stetig erweiternden Menschen eine sich individualisirende Menschheit erschaffen. Gleichwohl bleibt Alles, was von dieser ausgeht, die Action eines (wenn auch erweiterten) Individuums, welches Sich versorgt. Eine prinzipielle Aenderung dieses Verhältnisses kann auch die ausgedehnteste Culturarbeit von sich aus nicht einleiten. Sie liegt nicht auf dem Gebiet der äußeren, sondern der inneren Geschichte.

Diese hat es zunächst mit dem Gewissen als einer Kraft von elementarer und daher uranfänglicher Bedeutung im menschlichen Wesen zu thun. Inwiefern die Bezeichnung der Gewissenskraft als einer Elementarkraft zutreffend ist, habe ich hier nicht nochmals zu erörtern. (Vgl. 10.) Weil elementar, ist sie aber auch uranfänglicher Natur. Wir dürfen und müssen ihrem geschichtlichen zeitlichen Entstehen die Stelle anweisen, wo das spezifisch eigenartige menschliche Leben selbst beginnt, weil wir ihre Wirkung und ihr Wesen aus dem Lebensvorgang selbst, wie er sich im Menschen abspielt, resp. seiner Einheitlichkeit und dem Gegensatz desselben zum Widerspruch abzuleiten vermocht haben. Damit ist über die quantitative Natur, über den Stärkegrad des Gewissenstriebes natürlich nicht das Geringste ausgesagt, nur seine Allgemeinheit ist behauptet. Nur wo der Lebensvorgang in dem Einzelnen so unentwickelt oder verkümmert ist, daß er der selbstständigen Action entbehrt und sich rein mechanisch abwickelt, kann der Gewissenstrieb fehlen. Sonst überall, also wo der Lebensproceß überhaupt sich seine Selbstständigkeit erobert, Eigenbewegung erworben hat, lebendig geworden ist, ist er vorhanden. Aber auch dann kann er natürlich je nach dem Maße des individuellen Lebensgehaltes ebenso gut zur schärfsten, unbezwinglichen Potenz sich erheben, wie als bloße Regung, Anwandlung, Mahnung, im Inneren verklingen und von anderen stärkeren Momenten übertönt werden.

Jedenfalls aber folgt aus der Allgemeinheit des Gewissens, daß dasselbe nicht etwa wie ein Talent oder ein besonderes Organ zu betrachten ist, welches wie es bei Einzelnen durch den Zufall der Geburt vorkommen kann, bei anderen Einzelnen durch denselben Zufall auch wieder fehlen könnte, dessen Vorkommen also überhaupt nicht zu controliren und mit dessen Vorkommen (da es ganz unregelmäßig) keine Rechnung anzustellen wäre. Sondern es ist als ein constanter Urtrieb aufzufassen, von absoluter Allgemeinheit, wenn auch von den verschiedensten Stärke-

graden in den Individuen. Die Frage nur bleibt offen, ob sich der sonstigen stetigen Entwicklung der Menschheit, also etwa der Zunahme ihrer Intellectualität eine Verhältnißbeziehung entnehmen läßt, durch welche ein nothwendiges natürliches Erstarken des Urtriebes des Gewissens sich nachweisbar machen läßt.

Dieser constante, dem Leben selbst, soweit dasselbe im Menschen Eigenbewegung und Energie erworben hat, inhärirende Urtrieb des Gewissens richtet sich nach unseren früheren Darlegungen auf die Ausmessung des Gebührlichen dem Du gegenüber — nicht aus Nothdurft, nicht aus Zweckmäßigkeitsrücksichten, um dadurch im utilitarischen Sinne ein anderes Gut zu erlangen, sondern aus Gesinnung. Die Ausmessung und Leistung des Gebührlichen macht (in einem vorher näher entwickelten Zusammenhang) selbst das Wohlbefinden aus oder wehrt, wenn dies als positive Größe nicht erreichbar ist, ein größeres Uebelbefinden als es selbst verursacht, ab. Sie ist nicht Mittel zum Zweck der Erreichung eines außerhalb der Leistung des Gebührlichen belegenen Wohlbefindens oder Gutes, sondern Selbstzweck. In der Leistung des Gebührlichen liegt aber der gesammte Pflichtenbezirk des Einzelnen in Bezug auf seine Mitmenschen. Wenn mir Jemand Alles zuwendet, was mir zukommt, was mir nach seiner Auffassung gebührt, gleichviel wie leicht oder schwer es ihm fällt, so hat er sich keiner Pflichtversäumniß anzuklagen. Er hat alle seine Pflichten gegen mich erfüllt.

Damit ist nun allerdings der Maßstab des Gebührlichen noch völlig freigegeben und es frägt sich zunächst, wie es damit steht. Es ist daran zu erinnern, daß die freiwillige, unerzwungene Gesinnungs-Leistung des Gebührlichen aus dem Bedürfniß, den Widerspruch zu vermeiden, hervorgeht. Da dieser vorhanden ist, sobald dem Gleichartigen das Gleichartige vorenthalten wird, so bildet die Auffassung des Individuums von sich selbst den Maßstab seiner Abschätzung des dem Anderen als gebührlich zu Leistenden, resp. seiner diesem gegenüber ihm obliegenden, frei-

willig zu leistenden Pflicht. So lange das Individuum sich lediglich als Kraft fühlt, darin sein völliges Wesen setzt, so lange kann und wird er auch nur der Kraft, resp. dem Starken als dem ihm Gleichartigen bewilligen, was er für sich selbst in Anspruch nimmt: die Herrschaft und ihre Attribute als Folge der Kraft.

Dies thatsächliche In-Anspruchnehmen und Ergreifen der Herrschaft und ihrer Attribute, des Besitzes, des Vermögens, des Grund und Bodens, des Ländergebiets, der sogenannten „Einflußsphäre“ und was damit zusammenhängt, bildet einen wesentlichsten Theil des Jahrtausende alten Inhalts der äußeren Geschichte des Menschengeschlechts. Daneben laufend bildet die Ausmessung des Gebührlichen den Inhalt der inneren Geschichte. Der Verlauf der äußeren Geschichte dieser Besitzergreifung ändert sich mit dem Fortschritt der Gesittung in seinen Formen, indem er sich, ohne sein Grundwesen zu ändern, der Zweckmäßigkeit, dem Erreichbaren innerhalb eines sich immer erweiternden Zusammenhanges der Menschen mehr und mehr anpassen lernt. Der Opportunismus gewinnt es über die ursprüngliche Sturm- und Drangperiode des reinen Kraftprinzips. Der Verlauf der inneren Geschichte ändert sich, indem sich der Maßstab des Gebührlichen ändert und dieser wiederum ändert sich, weil der Mensch die zu Grunde liegende Frage: was macht Dein Wesen aus? deren Beantwortung ursprünglich lediglich als Kraftbejahung ausfällt, später anders beantwortet.

Diese Aenderung des Maßstabes ist aber an sich kein Akt der Sittlichkeit schlechtweg, für den das später lebende Geschlecht ihn unwillkürlich zu halten geneigt ist, da das spätere Gebührliche sich nicht mehr mit dem früheren Gebührlichen deckt. Was uns als höchste Roheit, Ungebühr, Egoismus u. s. w. erscheinen kann, stellt sich ganz anders dar, wenn man bedenkt, daß nicht den Maßstab entwerfen, sondern ihn vollziehen, sich nach ihm richten, der Punkt ist, der die Gewissensleistung darstellt.

Ein Beispiel unter vielen kann dies besonders deutlich belegen. Das Familienrecht der alten Deutschen ist rein auf dem Prinzip der Anerkennung der Kraft der freien Männlichkeit auferbaut. Der Germane setzte darin sein Wesen und maß nach diesem Maßstab das Gebührliche ab. Er verband also die Herrschaft und ihre Attribute als das der Kraft Gebührende in der Familie uneingeschränkt mit dem Kraftbesitz und führte dies mit größter Schroffheit durch. „Nach altdeutschem Recht", sagt der kundige W. Wackernagel in seiner Schilderung des Familienrechts und Familienlebens der Germanen, „sank der Mann, der das 60. Jahr überschritten, allmählig wieder der Unmündigkeit entgegen; denn er ward ja wiederum unfähig die Waffen zu führen, zuletzt wohl gar kindisch an Verstand. Waren die Zeichen solcher Altersschwäche unzweifelhaft, hatte der Greis, wie die Probe mehrfach angegeben wird, nicht mehr das Vermögen zu gehen oder zu stehen oder zu reiten ungehabt und ungestabt, mit wohlbedachtem Muthe, freiem Willen und guter Vernunft, — dann vertauschten Vater und Sohn die Stellung, in der sie sich vormals gegen einander befanden, nun ward der Sohn Vormund des Vaters und damit auch der Mutter, und Vater und Mutter wurden abhängig von ihm, abhängig auch insofern, als sich der Greis den Dienstleistungen nicht entziehen durfte, die der Befehl des liebloseren Sohnes oder der dringende Bedarf der Wirthschaft von ihm forderte, als derselbe, dem noch vor wenigen Jahren alle diese gehorcht hatten, nun mit den Kindern und den Knechten arbeiten mußte im Hause oder das Vieh hüten oder den Acker bestellen, je nachdem sein Leib noch taugte. Da mochte den Vätern oft von harten Söhnen, von übermüthigen Enkeln schmerzlich vergolten werden, was sie selbst in kräftigeren Jahren an Liebe und Milde versäumt hatten; sie fühlten sich unnütz auf Erden und Allen im Wege".

Dieser Vollzug des Gebührlichen muthet uns, auch ganz abgesehen von einer ihn gelegentlich verschärfenden Lieblosigkeit,

als Ungebühr, als ein dem höheren Lebensalter angethanes Unrecht an, wobei aber, falls man diese objective Be- und Verurtheilung dem Subject anrechnen wollte, übersehen würde, daß dieses ein Unrecht doch erst da begehen kann und begeht, wo es ein von ihm begriffenes Gebührliches verweigert. Es liegt ja jedenfalls kein Unrecht darin, sich als Kraft und als nichts weiter zu fühlen. Da aber davon alles Weitere abhängt, so kann sich auch auf diese abhängige Folge keine sittliche Verurtheilung des Subjects richten. Was sich ändert, falls sich der Maßstab des Gebührlichen erweitert, ist die Geistesstufe. Die Sittlichkeit ist gewissermaßen geistvoller geworden. Das Subject, als Träger der Sittlichkeit, die seiner Geistesstufe entsprach, war aber auch schon vorher vollgültig vorhanden.

Was bei dem geschilderten Verhalten unserer Altvordern dem höheren Lebensalter gegenüber als characteristisch am meisten auffällt, ist der Mangel an Ehrfurcht. Und da grade die Ehrfurcht ein besonders werthvolles Vermögen des Gemüths bekundet, so scheint auch dies wieder ein sittliches Deficit zu verrathen. Allein die Germanen waren kein unehrfürchtiges Geschlecht. Sie waren aber für das Zustandekommen der Ehrfurcht an das sine qua non gebunden, ohne welches überhaupt niemals ehrfürchtig empfunden wird: an das Vorhandensein eines uns überragenden Objects. Da nun dies in dem betreffenden Verhältniß nicht gelegen war, da, an dem Maßstab der Kraft gemessen, der Hinfällige dem, der sich in seiner vollen Kraft fühlt, nichts Ueberragendes bedeutet, so versagte sich das ehrfürchtige Empfinden naturgemäß an dieser Stelle, während es sich da einstellte, wo die Vorbedingungen dazu vorhanden waren, also namentlich auf religiösem Gebiet. Aber dies Verhältniß ändert sich sofort mit einer Aenderung der Auffassung dessen, was das eigene Wesen eigentlich ausmacht. Schon wenn der Mensch dies zwar noch in der Stärke, aber nicht mehr so überwiegend in die Körperstärke, sondern mehr in Beziehungen geistiger Natur, etwa in die Kraft der Weisheit, der Erfahrung u. s. w. verlegt,

wenn er den Blick weniger auf den gegenwärtigen Moment als auf die Lebenssumme richtet, die das Wesen ja vollständiger ausdrückt und tiefer erfaßt, wie jener, kommt ein anderer Maßstab zu Stande. Sobald also eine höhere Geistesstufe erstiegen wurde, welche die Auffassung demgemäß anders richtete, konnte das Familienrecht sich nicht mehr in dem früheren Geist erhalten und auch für die Ehrfurcht dem Hochbetagten gegenüber war nun Raum gewonnen. Die höhere Geistesstufe, die intellectuelle Verfeinerung befruchtete also und bereicherte den schon vorhandenen sittlichen Grundtrieb. Aber sie hätte ihn nicht aus sich erzeugen können, wenn er nicht vorhanden gewesen wäre. Die Rechnung, die mit einer „ursprünglich nur von Selbstsucht bewegten Menschheit" beginnt, begeht den Fehler, die Verbindungsbrücke abzubrechen und gleichwohl nach einem Uebergang zu suchen.

Das Prinzip der Kraft ist gleichzeitig das Prinzip der Lastenfreiheit und das Gebührliche, was vom Standpunkt jenes Prinzips aus nur eingeräumt und anerkannt werden kann, ist die Einräumung der Lastenfreiheit als gebührender Auszeichnung. Mit anderen Worten: die unmittelbare Folge davon, daß der Mensch sich ursprünglich nur als Kraftwesen fühlt und danach überhaupt die Wesenhaftigkeit abschätzt, ist die, daß er als sich gebührend in Anspruch nimmt, was ihm die Kraft auch in der That leistet, daß sie das ihn Belästigende, welcher Art es immer sei, vom Halse schaffe. Er bestätigt damit lediglich das Causalverhältniß, in welchem die Kraft zu seinem Lebensproceß und Lebensgefühl steht, insofern sie sich unmittelbar als der große Hebelarm erweist, mittelst dessen er das an sich heranzieht, was ihm wohlthut und das von sich stößt, was ihm Last macht. Und er kann andererseits nur in dem Causalverhältniß das Gehörige, das Gebührende erblicken, da der Begriff desselben sich für ihn als ein causales Geschöpf aus dem auferbaut, was er in Ursache und Wirkung als das Aufeinander-Gehörige, als das Ordnungsmäßige sich gliedern sieht. (Vgl. 8.)

Was er als sich gebührend in Anspruch nimmt, überträgt er aber, sofern er dem Widerspruch, der sonst entstehen würde, widersteht, auf die ihm Gleichartigen, d. h. die Kraftträger werden gebührendermaßen — nach seiner Auffassung und da hierin nur die Geistesstufe der Zeit abgespiegelt ist, nach der allgemeinen Auffassung — in die Auszeichnung der Lastenfreiheit eingesetzt. Die (an Kraft) Gleichartigen sind ursprünglich nur diejenigen, die eine gleich starke Faust bewähren. Denn den unzweifelhaftesten, handgreiflichsten Kraftausweis liefert zunächst die Faust als das Greiforgan, welches anpackt, Besitz ergreift und ihn festhält. Daher das Faustrecht für seine Zeit nichts weniger als ein Unrecht ist, als welches es einer späteren, veränderten Auffassung, welche diese Bezeichnung schimpflich-spöttisch erfand, erschien.

Diese veränderte Auffassung ergiebt sich, indem das physische Kraftgefühl, welches uranfänglich den Menschen beherrscht und ihn völlig ausfüllt, sehr bald eine veränderte Unterlage gewinnt. Neue Kraftquellen werden erschlossen. An die Seite der physischen Kraft stellen sich, mit der gleichen Mächtigkeit, gleicher Wirksamkeit und also mit dem gleichen Anspruch als Aequivalente der physischen Kraft gelten zu dürfen: geistige Gaben aller Art, aber auch Besitz, Reichthum, Stellung. Indem sich das Kraftbewußtsein auf diese neuen Faktoren einrichtet, sich mit ihnen erfüllt, erweitert sich demgemäß der Kreis der (an Kraft) Gleichartigen, auf die sich das Gebührliche nunmehr bezieht. Die Schichtung der Stände nach dem Maß des Einflusses und der Bedeutung erhebt sich, vom Adel und Priesterthum, letzterem vornehmlich als dem Vertreter der geistigen Gaben, bis herab zum misera contribuens plebs, wo das Gebührliche, auf dieser Stufe immer als Lastenbefreiung gemeint, aufhört. Der äußerliche Verband der Menschen aber, ihre derzeitige Zusammenlebens-Gemeinschaft ist seinem inneren Wesen nach zu characterisiren als der Vorrechts-Staat.

Der Fortgang der inneren Geschichte vollzieht sich durch

eine äußerst langsam, in langen Zeiträumen, mittelst vielfacher Zwischenstufen erfolgende Loslösung des menschlichen Bewußtseins von dem ursprünglichen Kraftgefühl, d. h. von dem in ihm lebendig wirkenden Eindruck, daß Kraft und nur diese das eigentliche Wesen ausmache. Es erfolgt eine unbewußte Umstimmung, deren Ausbreitung sehr allmählig auf alles Meinen und Denken Einfluß gewinnt und veränderte Gesichtspunkte erschafft. Eine erste Erschütterung erleidet das persönliche Vollgefühl der Kraft im Menschen schon durch die religiöse Vorstellungswelt. Im religiösen Sinn, gedemüthigt aufschauend erblickt er eine Stelle — Gott — wo seine Kraft, die Kraft des Individuums, Nichts bedeutet. Der persönliche Kraftbesitz kann nicht Stand halten, wo dem Gedanken Raum gegeben wird, daß wir allzumal Sünder sind und des Ruhmes ermangeln, den wir vor Gott haben sollten, denn hier ist grade die allgemeine Mangelhaftigkeit, der Gegensatz der Kraft, als die characteristische Kennzeichnung des Individuums ausgesprochen. Die Gleichartigkeit des einen Individuums mit dem andern aber hat damit, prinzipiell genommen, eine außerordentliche Ausdehnung nach der Seite der Allgemeinheit gewonnen. Die Schranke der Kraft, insofern dieselbe Einzelnen zu Theil wird, Anderen vorenthalten bleibt, die also eine vollständige Ungleichartigkeit statuirt, ist überwunden.

Indessen hat diese Ausdehnung doch mehr prinzipielle als unmittelbar praktische Bedeutung gehabt. Man darf den Einfluß des religiösen Wesens nach dieser Richtung hin nicht überschätzen. Indem sie eine Gotteskraft an Stelle der Menschenkraft, die vor jener nichts bedeutet, einsetzte, schuf sie allerdings einen gleichen Boden für Alle, die sich jener Gotteskraft zu bemächtigen wußten, stellte damit aber auch wieder die größte Ungleichheit her zwischen denen, die es thun und die es nicht thun, zwischen Gläubigern und Ketzern, zwischen Gerechten und Ungerechten. Und auf diesem Grund und Boden hat in allen Religionen die Hierarchie der Standesunterschiede und Vorrechte

in geistiger wie weltlicher Beziehung sich stets glanzvoll zu entfalten und dauernd einzurichten gewußt.

36) Entscheidend für die allmählige Loslösung des menschlichen Bewußtseins von dem Eindruck, daß die Kraft allein das Wesen ausmache, so daß der Kraftlose in einem gewissen Sinn ein wesenloses Nichts darstellt, ist das in der organischen Entwicklung des heranreifenden Culturmenschen gelegene Hervortreten des Empfindungslebens. Denn mittelst des Empfindungslebens werden dem Individuum zahlreiche Eindrücke zu Theil. Zu der Activität des nach Außen gehenden Kraftprinzips gesellt sich nun die Passivität der nach Innen gerichteten Empfänglichkeit. Früher ganz Ausdruck der in ihm schaltenden Kraft und darin sein Wesentliches erfassend, empfindet er sich jetzt gleichzeitig als Reservoir von verschieden gestalteten Eindrücken. An die Stelle der ursprünglichen Einseitigkeit tritt die Vielseitigkeit zahlreicher Bezüge, die in ihrer Gesammtheit neben einander bestehen und in der menschlichen Eigenart ihren Zusammenhang und ihre Einigung haben. Damit ist der Uebergang dazu angebahnt, daß der Mensch seine Wesenhaftigkeit in diese Eigenart verlegt, daß er sich seiner vielgestaltigen menschlichen Natur als das, was sein Wesen ausmacht, bewußt wird.

Mit der Abschwächung der ausschließlichen Wesenhaftigkeit der Kraft als Signalement des Menschen büßt aber nothwendigerweise auch das, was die Kraft nach Außen repräsentirt, — Stand, Würde, Besitz, Geld — an ihrem Schwergewicht ein. Sie behaupten sich zwar mit vollster Gewalt auf dem Interessengebiet und werden von den Meisten nach dem, was sie dort bedeuten, begehrt und verehrt. Aber sie stellen doch für die Auffassung nicht mehr das eigentliche Wesen des Menschen dar, sondern im Unterschied von dem Kern mehr nur noch dessen Hülle, im Unterschied von dem eigentlichen Menschen dessen Gewandung, im Unterschied vom Inneren ein Aeußerliches. Das Prinzip, welches früher die Gleichartigkeit auf den engen Kreis der Kraftträger beschränkte, tritt, indem es sich in der

Auffassung des Menschen abschwächt, in den Hintergrund. In den Vordergrund tritt die Wahrnehmung, daß grade das, was die Wesenhaftigkeit ausmacht, sich — individualisirt zwar, aber substanziell einheitlich — bei Allen wiederfindet, tritt das Bewußtsein von der Gleichartigkeit der Menschen nicht als Kraftträger, sondern als Menschen. Diesem Bewußtsein wird noch Vorschub geleistet durch die der modernen Anschauung entsprechende Zurückdatirung unseres Ursprungs aus der Thierwelt, da dadurch ein gemeinsamer Urahn hergestellt wird, wie andererseits durch die unendlich entwickelte Verkehrsleichtigkeit der Neuzeit. Meere überschreitend und die entferntesten Zonen verbindend führt sie die äußerlich disparatesten Elemente der großen, auf der Erde verbreiteten Menschenheerden zusammen und enthüllt die familienhaften Züge ihres wesenhaften Zusammenhanges.

Wenn der Mensch sich aber nicht mehr, seiner eigentlichen Bedeutung nach, als Kraftträger fühlt und begreift, sondern als Mensch, so ist auch das ganze Programm dessen, was er als gebührlich — zunächst für sich — in Anspruch nimmt, verändert. Auf dem Standpunkt der Kraft war es, im nothwendigen causalen Zusammenhang, die Lastenfreiheit, das Vorrecht, die in diesem Sinn gemeinte Auszeichnung. Auf dem Standpunkt der Menscheit als characteristischer Wesensbeschaffenheit wird in dem gleichen causalen Zusammenhang als gebührlich beansprucht: das Menschenrecht, d. h. die ungehemmte Bethätigung der das Menschliche ausmachenden Eigenschaften, die Gewährung der Befreiung vom Unmenschlichen. Denn die Menschwerdung stellt sich dem Menschen nunmehr als die causal-natürliche (und deßhalb das Gebührliche ausmachende) Folge der menschlichen Veranlagung dar.

Wird nun dies veränderte Programm des Gebührlichen auf die Gleichartigen, d. h. jetzt auf alle Menschen übertragen, so ist eine Stellungnahme erfolgt, welche die ganze, bis dahin gültige und auf früher statthaften Voraussetzungen auferbaute

Ordnung der Dinge völlig in Frage stellt. Weder verbriefte noch versiegelte Rechte, die sich als Unrechte repräsentiren würden, sobald sie dem das neue Gebührliche ausmachenden Inhalt den Weg versperren wollten, noch irgend welche Formeln auf dem Erkenntniß- und Glaubensgebiet, falls sie sich in der gleichen Lage befänden, könnten hiergegen mit Erfolg vor dem Forum des Gewissens Berufung einlegen. Denn das Gewissen kümmert sich eben nur um das Gebührliche und hat kein directes Interesse an irgend einer vorhandenen Ordnung, bestehe dieselbe nun im Höchsten oder im Niedrigsten.

Es ist ohne Weiteres ersichtlich, daß eine nach Maßgabe dieses veränderten Programms zu entwerfende Form des staatlichen Zusammenlebens das diametrale Gegentheil des ursprünglichen Vorrechts-Staats der Lasten*freiheit* ergeben müßte, da an Stelle der Gleichartigkeit der Kraftträger die menschliche Gleichartigkeit getreten ist und es sich nun also nur noch um eine *Vertheilung* der Lasten handeln kann. Aber die neue Form würde nicht bloß dem Vorrechts-, sondern auch dem *Rechts*-Staat, der geschichtlich jenen zunächst ablöst, entgegenstehen. Der sogenannte Rechtsstaat ist eigentlich passender als ein *mechanischer Einheitsstaat* zu bezeichnen. Er bildet sich aus, nachdem eine Abschwächung des ursprünglich herrschenden Kraftprinzips eingetreten ist, auf Grund der dadurch Raum gewinnenden Vorstellung, daß Alle zum Ganzen gehören und Theile eines Ganzen und *insofern, als Theile*, — also von einem gewissen mechanischen Gesichtspunkt aus, aufgefaßt — gleichartig sind. Er schiebt zwischen die Auffassung einer inneren wesenhaften Gleichartigkeit durch die Kraft und die spätere Auffassung einer inneren wesenhaften Gleichartigkeit durch die Menschennatur die Auffassung einer äußerlichen Gleichartigkeit als Theile eines Ganzen ein.

Diese äußere mechanische Auffassung prägt sich in der Gleichheit vor dem Gesetz aus. Das Gesetz statuirt gleiches Recht für Alle; damit meint der Rechtsstaat aber nur, daß Jeder, der

mit dem Gesetz in Conflict geräth, ohne Ansehen der Person, die festgesetzte Strafe oder Buße zu erleiden hat. „Ohne Ansehen der Person“, denn die Person gilt ihm für das, was er mit ihm zu schaffen hat, eben nur als Theil des Ganzen und insofern als gleichartig mit jeder anderen Person. Was die Person sonst noch bedeuten kann oder bedeuten soll, davon sieht er ab, das ist nicht seines Amtes. Eben weil er dies thut, ist der Rechtsstaat — trotz des verheißungsvollen Namens — im Grunde auch nicht die sittlich berufene Instanz, um mit dem Vorrecht der Lastenfreiheit aufzuräumen. Dieses besteht als gebührlich, solange die Auffassung sich erhält, daß des Menschen wesentlichste Characteristik in der Kraft liegt und es sinkt als ungebührlich, sobald an dessen Stelle in der Auffassung die Characteristik durch die Menschennatur und das Bewußtsein von der Gleichartigkeit aller Menschen tritt.

Damit ist dann aber gleichzeitig, wie schon angedeutet, ein unendlich erweitertes Programm aufgestellt, welches ausschließlich das Menschenrecht — das Recht der Menschwerdung — in Anspruch nimmt und jeder Bevorzugung resp. jeder Benachtheiligung prinzipiell feindlich entgegensteht, welche diese erschwert oder in Frage stellt. Indem der Rechtsstaat sich an dem Vorrechtsstaat vergreift, capitulirt er in einem gewissen Sinn, ohne sich dessen bewußt zu sein und vor Allem ohne es zuzugeben, schon vor dem zukünftigen Menschenrechtsstaat. Denn er kann aus seinem eignen enger gefaßten Prinzip kein Recht zu seinem Vorgehen ableiten und indem er sich an Anderen vergreift, vergreift er sich gleichzeitig an sich selbst. Es liegt etwas Verhängnißvolles und gleichzeitig eine höchst characteristische signatura temporis für die gegenwärtige gährende Zeitbewegung darin, daß z. B. augenblicklich im deutschen Reich die Vorrechte der Reichsunmittelbaren in Bezug auf Steuerleistung vom Standpunkt des Rechtsstaats aus verneint werden. Dieser beruft sich dafür auf den „Gedanken der socialen Gerechtigkeit“ und er hofft nebenbei sich durch eben diese Berufung in dem Kampf mit den ihn selbst

ebenfalls bedrohenden Umsturz-Tendenzen zu stärken. Er übersieht nur, daß der „Gedanke der socialen Gerechtigkeit“, der nichts Anderes bedeutet als zum mindesten die Eröffnung gleichwerthiger Möglichkeiten für alle Societäts-Genossen, auch keine ausnahmsweisen Bevorzugungen, keine erblichen Würden, keine Ausnahms-Gerichte, keine Vermögens-Vererbungen, keine standesgemäßen Apanagen, keine Monopole, keine Rothschilds u. s. w. kennt, daß er also der Consequenz, diese ebenfalls verneinen zu müssen, sich schrittweise nähert. Und er übersieht andererseits, daß die moderne Auffassung von dem Grundsatz der allgemeinen Steuerpflicht, der trotz seiner Allgemeinheit eine Ausnahme zuläßt, nämlich den Landesherrn, der frei bleibt, diesen gewissermaßen prinzipiell in Frage stellt. Die Gegenüberstellung von Landesherrn und Unterthan ergiebt im Punkt der Steuerlastbefreiung keine innerliche Grundlage des Gebührlichen. Diese ruht nur auf der Qualification der Kraft und erstreckt sich auf den Landesherrn als den vornehmlichsten Kraftträger, aber eben deßhalb nicht auf ihn allein. Werden die ihm Gleichartigen verneint, so wird in ihnen das Prinzip verneint. Wer aber sein Prinzip aufgiebt, giebt seine Seele auf. Insofern kann man sagen, daß der Rechtsstaat, der, durch die Gewalt der Umstände vorwärts gedrängt, diese Bahn beschreitet, in sein eigen Fleisch schneidet. Was er erhalten sehen möchte, das eben stellt er, wenigstens indirect, in Frage und wenn es weiter keine Symptome dafür gäbe, so möchte man schon aus diesen Symptomen schließen, daß die Tage der Monarchien gezählt sind.

Die allgemein anzunehmende proportionale Vertheilung der Steuerlast hat ja auch innerhalb des Vorrechtsstaats schon einen guten Sinn gehabt und ist demgemäß nicht selten gehandhabt worden, nämlich den der zweckmäßigen Schonung der Steuerkraft der Steuerpflichtigen zum Zweck ihrer größtmöglichsten Ergiebigkeit. Daraus ist sie ursprünglich erwachsen. Je „gerechter“ die Vertheilung, d. h. je mehr den Kräften der Einzelnen angepaßt, desto sicherer ist ja die Gewähr, daß ihr

der größtmöglichste Ertrag entnommen werden kann. Sie bildet also die nothwendige Grundlage einer jeden „gesunden“ Finanzpolitik, ohne daß sich daraus ein Prinzip ableiten ließe, welches die Steuerbefreiten als mit der ethischen Grundanschauung unverträglich beseitigte. Und besonders lückenhaft muß eine solche prinzipielle Ableitung dann erscheinen, wenn sie die allgemeine Durchführung des Prinzips selbst wieder beanstandet und ein Ausnahmeverhältniß zuläßt, dem eine Begründung aus dem Wesen des Verhältnisses heraus nun nicht mehr zur Seite steht. Daß die Person, welche an der Spitze des Staates steht, von einer Beitragspflicht entbunden wird, zu der alle anderen Theile desselben herangezogen werden, ist von dem Augenblick an, wo sie statt als Inbegriff der Kraft nur als der oberste Diener des Staats angesehen wird, nicht mehr zu verstehen. Der „monarchische Staatsgedanke“ leidet seinen Gegnern gegenüber in dieser Beziehung an dem Nachtheil, daß er eben mehr Dogma als Gedanke ist.

Ich habe die Grundzüge anzugeben versucht, welche im Unterschied von dem äußeren Verlauf der Culturbewegung die innere Geschichte derselben markiren. Damit ist der sittliche Antheil umschrieben. Wird derselbe für die Betrachtung ausgeschieden, so bleiben gleichwohl mächtige Faktoren der Bewegung bestehen. Die grollende und drängende Unzufriedenheit der Benachtheiligten und Gedrückten, die Unnachgiebigkeit und der Widerstand der Bevorzugten, die sich erhitzenden Leidenschaften auf beiden Seiten würden diese Faktoren sein. Das Resultat kann, wie ich schon vorhin ausführte, nur dem Bedürfniß des Wohlbefindens der sich individualisirenden Menschheit entsprechend ausfallen. Die dafür erforderlichen Bedingungen, wie immer dieselben beschaffen sein mögen, würden immer allmählig zur Ausführung gelangen, wenn auch von der einen Seite nur Neid und Gier, von der anderen nur eine gezwungene oder dem Unvermeidlichen aus Zweckmäßigkeit sich fügende Nachgiebigkeit ins Spiel kämen und die bewegenden Mächte abgäben. Der

Culturfortschritt — wenn man dabei die Gesinnung nicht berücksichtigt — kann nicht ausbleiben, weil jedes Individuum und also auch die individualisirte Menschheit schließlich immer ihren Vortheil versteht und ihn da sucht, wo sie ihn einzig finden kann. Dieser Vortheil aber ist ein gedeihliches Befinden. Was dazu gehört, im weitesten Umfang, wird also allemal die Oberhand behalten. Nur wie es die Oberhand behält und auf welche Weise es errungen wird und in Kraft tritt, ist damit nicht ausgesprochen.

Es ist aber grade für diesen Punkt, für die innere Geschichte, unsere Zeit und der in ihr sich entrollende Hergang der Begebenheiten von gewichtiger Bedeutung. In ihr klopft überall das Gebührliche bald mit mächtigen Faustschlägen, bald mit leisem Pochen an die geschlossenen Thore. Der Begriff der Menschenwürde, der vor hundert Jahren zum erstenmal, aber damals mehr als schillerndes Schlagwort im politischen Kampfe der Parteien in die Arena geworfen wurde, ist seit jener Zeit sehr viel bestimmter und faßlicher geworden. Es handelt sich nicht mehr um verschwommene Allgemeinheiten, mittelst deren die Menschenwürde sich mühsam neben der Standeswürde, die ihr Vorgesetzter blieb, erst ihren Platz zu erobern versuchte, sondern um lebendige Nutzanwendungen. Statt theoretischer Erwägungen und hochtönender Ansprüche, die den Mund sehr voll nahmen, aber die Hände leer ließen, treten zielbewußte, sachgemäße Formulirungen auf. Ist es menschenwürdig, daß der Mensch so und so lange arbeitet, sich so ernährt, so wohnt, daß er so erzogen wird, daß er solche geistige Nahrung erhält, daß er solchem Glaubens-, resp. Erkenntnißzwang gehorchen muß, daß solche Strafen wider ihn verhängt werden können u. s. w. u. s. w.? Es giebt kein Gebiet und keine Beziehung, sei sie rein staatlicher, politischer, rechtlicher, socialer, ökonomischer, oder wissenschaftlicher, religiöser und sittlicher Natur, welche hier nicht eingriffe. Daß sie in ihrer Gesammtheit als sogenannte „sociale" Frage bezeichnet werden, bedeutet nicht den Ausschluß irgend

eines der bezeichneten Gebiete, sondern den Zusammenschluß derselben als Gesellschaftsordnung für die unter dem Gesichtspunkt der Gleichartigkeit ihre Constituirung anbahnende Menschheitsgemeinde. Was wir zur Zeit davon erleben, sind, soweit es den sittlichen Antheil angeht, die ersten schwachen Wehen einer tiefgreifenden Aenderung des Gebührlichen.

Denn nicht wie diese Fragen im Einzelnen beantwortet werden, wobei praktische Möglichkeiten und Unmöglichkeiten aller Art ihre unerbittliche Nothwendigkeit aufzwingen, sondern daß sie überhaupt gestellt werden können, daß sie, weil sie eben auf das dämmernde Bewußtsein der Gleichartigkeit des Ich und Du treffen, nicht an der Schwelle abgewiesen werden, und daß man, um einem inneren Widerspruch zu entgehen, nach einer Antwort auf ihr Drängen sucht und immer wieder sucht, das macht den sittlichen Kern der Bewegung unserer Tage aus. Die in diesem Geist suchen, sind ihre Träger. Und dieser Antheil ist nicht gering anzuschlagen. Er ist es schon deshalb nicht, weil der Widerspruch nicht nur als rein logischer Gegensatz mit dem Einheitsgefühl unseres lebendigen Seins in Streit geräth, sondern auch, von der sinnlichen Empfindung übernommen, durch diese eine eingreifende Verstärkung erfährt. So lange ein Mensch sich vom anderen vollständig unterschieden, so lange er sich ganz anderen Wesens fühlt, kann er diesen in Bezug auf Nahrung, Wohnung u. s. w. in hohem Maße verwahrlost, d. h. so erblicken, wie es ihn, wenn er es persönlich erleiden müßte, anwidern würde, ohne daß er sich gleichwohl etwas dabei denkt, wenn er es an dem anderen gewahr wird. Im Gegentheil, ihm wird das als ganz selbstverständlich, als in der Ordnung erscheinen, in *der* Ordnung, die ihm als dem Kraftträger das Freisein von allem Belästigenden zuspricht, was jenem Anderen nicht zusteht.

Erst mit der Gleichartigkeit gelangt ein anderes sinnliches Empfindungsmoment zur Geltung, das langsam an Stärke gewinnt und reformirend eingreift. Der aufmerksame Beobachter kann seine Spuren überall, in den winzigsten Aeußerungen der

alltäglichsten Lebensbeziehungen verfolgen. Er wird sich dabei zu erinnern haben, daß in der Ordnung der Natur überall die größten Wirkungen aus einer Häufung der winzigsten Vorgänge entstehen und in diesen bereits vorbildlich enthalten sind. „Das auf einen Krystall fallende Licht“, erinnert Herbert Spencer mit Recht, „ist fähig, die molecularen Anordnungen desselben zu verändern, aber es vermag dies nur durch eine Wiederholung zahlloser Impulse; ehe eine Einheit von wägbarem Stoff in ihren rhythmischen Bewegungen durch allmählige Aetherwellen so gesteigert werden kann, um sich von ihrer Verbindung zu lösen und in anderer Weise anzuordnen, müssen Millionen solcher Aetherwellen allmählig unendlich kleine Steigerungen ihrer Bewegung hervorrufen. Aehnlich müssen, ehe in der menschlichen Natur und in menschlichen Einrichtungen Veränderungen entstehen können, welche jene Dauer besitzen, die sie zu einem festerrungenen Erbtheil des Menschengeschlechts macht, zahllose Wiederholungen zu solchen Veränderungen führender Gedanken, Gefühle und Handlungen vor sich gehen“. Wenn der Mensch ursprünglich spricht: „was ich nicht essen mag, das kriegst „du“ und dies ganz selbstverständlich findet, später aber dies so abändert: „was du ißt, esse auch ich — denn du bist meines Gleichen — und nun ekelt mir vor deinem Essen, ich erkläre dasselbe daher für menschenunwürdig“, so hat sich durch winzige Impulse und die Häufung wiederholter minimaler ethischer Eindrücke eine kolossale, auf das Nervengebiet übergreifende Umstimmung in ihm vollzogen. Und so unbedeutend an sich in dem gewählten Beispiel der Vorgang erscheint, so tiefgreifend ist er, da die Anwendung des in ihm enthaltenen Prinzips auf andere Gebiete auf diesen alle bisher bestandenen Formen, Gewohnheiten und Anschauungen unterhöhlt und ihren Einsturz vorbereitet. Die Culturarbeit der Ekelgefühle ist in diesem Zusammenhang überhaupt eine bisher noch wenig gewürdigte, obgleich dieselbe unzweifelhaft als einer der größten und unwiderstehlichsten psychologischen Faktoren eine besondere Aufmerksamkeit verdiente.

37) Wenn man die heutige sociale Gesetzgebungsarbeit, die in einem vor wenigen Jahrzehnten noch für gänzlich unmöglich gehaltenen, ja als baare Phantasterei verschrieenen Maßstabe vor sich geht, ins Auge faßt und sich der Vorgänge erinnert, die den Stein, der lange widerstanden, ins Rollen gebracht haben, so kann man ja nicht verkennen, daß das Nothgedrungene den Hauptantheil an dieser revolutionären reformatorischen That hat. Die hochgesteigerte Besorgniß vor den möglichen Folgen eines gewisse Grenzen übersteigenden Widerstandes, das Gefühl der Unsicherheit, ob auf den alten Wegen noch durchzukommen sei, der Wunsch, größtem Unheil, dem alle Privatinteressen zum Opfer fallen konnten, vorzubeugen, Zweckmäßigkeits-Erwägungen mit einem Wort, die nicht das Gebührliche, sondern die Abwendung eines drohenden Unwetters ins Auge faßten, waren die ersten und drängendsten Hebel, welche dem Widerstand seine bisherigen Stützen entzogen. Keineswegs aber waren sie es allein. Die ganze in der Arbeiterfrage sich zuspitzende und den verschärftesten Ausdruck gewinnende Bewegung der Geister sammelt sich in letzter Instanz unter das Panier der Menschenwürde und diese wieder unter das Panier der Gleichberechtigung. Die Frage: kann ein Mensch als Mensch bei den und den Verhältnissen bestehen, und wenn nicht, müssen diese geändert werden und muß ich nicht dazu beitragen, daß dies geschieht, da ich den Anspruch eines mir menschlich Gleichartigen in dieser Hinsicht nicht bestreiten darf, schält sich als der innerste Kern der Gährung heraus und tritt, indem er von dem Bewußtsein zahlreicher bisher Unbetheiligter ergriffen wird, als mächtiger Faktor in die innere Bewegung ein. Damit aber erlangt der sittliche Antheil derselben einen unmittelbaren Zuwachs an in- und extensiver Kraft.

Nicht anders werden wir das gleichartige Verhältniß im Ganzen der Menschheit aufzufassen haben. Die mit dem Leben selbst und als Bejahung desselben gesetzte Gewissenskraft, welche als Gerechtigkeit den Gleichartigen das Gebührliche austheilt,

erfährt mit der Ausdehnung des Kreises dieser Gleichartigen, resp. der zunehmenden Erkenntniß von der erweiterten Gleichartigkeit eine proportionale Verstärkung. Bedarf sie, wie die Flamme, eines Gegenstandes, an dem sie sich entzünden kann, so daß der, der Niemanden als sich gleichartig anerkennt, sich auch nicht gerecht erweisen kann und selbst gerecht zu werden vermag, so wächst sie auch wie die Flamme mit den ihr dargebotenen Objecten. Und diese selbst, die Menschen, die bisher außerhalb der Gerechtigkeit standen, sie entweder noch nicht begehrten oder noch nicht erhielten, werden nun der Möglichkeit nach Träger derselben, d. h. sie werden als Empfänger der Gerechtigkeit in die Lage versetzt, das weiter auszutheilen, was ihnen bisher, da es ihnen entzogen oder nicht gewährt wurde, für sie gewissermaßen unter Schloß und Riegel lag.

Aber auch der Güte, welche, wie früher erörtert wurde, als die andere Seite in der Vollendung des Menschlichen, die einseitige Gerechtigkeit zur vollen Sittlichkeit erst ergänzt, so daß alle Gesittung ohne Gerechtigkeit und Güte ein tönend Erz und eine klingende Schelle bleibt, kommt die Gleichartigkeit unter den Menschen als eine natürliche Verstärkung zu Hülfe. Güte ist eine natürliche Geneigtheit an den Freuden und Leiden Anderer Theil zu nehmen. Sie befriedigt sich in dieser Handlungsweise an und für sich, ihr Thun wird also nicht erst durch den Character der Personen bedingt, sie schließt nicht bloß diejenigen, welche grade ihrer Natur besonders zusagen, ein und alle anderen aus, sondern sie handelt ebenfalls ihrer Tendenz nach „ohne Ansehen der Person“. Aber sie muß die Freuden und Leiden verstehen können, an denen sie Theil nehmen soll. Und dies wird natürlich da weit leichter von Statten gehen, wo einigermaßen gleichartige Eindrücke vorwalten und gleichartige Empfindungen sich begegnen. Einem Europäer, und wenn er vom lautersten Wohlwollen beseelt wäre, wird es nicht allein schwer, sondern unter Umständen unmöglich fallen, an den Freuden eines unter ganz verschiedenen Culturbedingungen existirenden

Volksstammes Antheil zu nehmen. Und das Gleiche gilt mehr oder minder von allen Ständen und Lebenslagen. Simile simili gaudet. Die Schranken, die hier fallen, bedeuten ebenso viele Einschränkungen der Güte, die hinweggeräumt werden, ebenso viele Begünstigungen ihres Wachsthums.

Wenn alle Menschen darin einig sind, daß sie ihre äußeren Umstände ihrem Wohlbefinden entsprechend zweckmäßig zu gestalten und einzurichten wünschen (Nr. 33), und wenn sich daraus der Culturfortschritt in diesem Sinn als nothwendiges Ergebniß ableiten läßt, so liegt die Rechnung für den sittlichen Fortschritt ähnlich, aber doch sehr viel verwickelter. Zwar haben wir das Gewissen, die Grundlage der Gerechtigkeit, als eine elementare lebensgesetzliche Naturkraft in Rechnung stellen können und auch die Güte als freiwillige Disposition des Herzens zur Mitfreude mit den Mitgeschöpfen dürfen wir ähnlich betrachten. Man thut Unrecht, sie als eine ganz besondere Veranlagung zu bezeichnen, die nur in Ausnahme-Naturen vorkommen könne und dem natürlichen Lebensgesetz gewissermaßen widerspräche. Wenn sie in solchen Naturen zur ausschließlichen Herrschaft gelangt und damit eine überirdische Verklärung des Herzens von ihr auszustrahlen scheint, so mag das gelten. Aber von dieser Steigerung abgesehen, muß sie vielmehr als ein normaler Lebensausdruck angesehen werden. Sie tritt darin dem Gewissen als ein ebenfalls elementarer Vorgang im Wesen des Menschen an die Seite. Unsere vorher angestellte Untersuchung über die Schadenfreude als den eigentlichen Wesensgegensatz des Wohlwollens hat ergeben, wie in dieser gewissermaßen ein Prinzip der Selbstvergiftung zum Ausdruck gelangt, das also dem natürlichen Lebenswillen diametral entgegengerichtet ist. Diesem ist es von vornherein nicht zuwider, seine eigene Freude und Behagen dadurch zu vermehren, daß sie sich auch auf andere erstreckt. Seine gesunde Bethätigung ist vielmehr darauf gerichtet und erst gewaltthätige Eingriffe und Ueberwucherungen von Seiten anderer Triebe vermögen ihn von dieser Stelle zu vertreiben.

Aber gleichwohl ist zu berücksichtigen, daß eben diesen gewaltthätigen Eingriffen und Ueberwucherungen von Seiten anderer Triebe in dem Durchschnitt der Menschenmassen eine Hauptrolle zufällt, und daraus scheint zu folgen, daß die ausnahmslose, constante, in jedem Einzelnen ununterbrochen wirkende Kraft, die zum Culturfortschritt im Sinne zweckmäßiger Veranstaltungen für den gedeihlichen Bestand des Ganzen führt, sich nicht mit gleichem Gewicht auf Gewissen und Güte als die Motoren des sittlichen Fortschritts übertragen läßt. Da dieser aber davon abhängig erklärt worden ist, daß Gerechtigkeit und Güte im Leben der Menschheit das Uebergewicht erlangen, und da sich nicht behaupten läßt, daß die dafür nöthigen Voraussetzungen bei jedem Einzelnen vorhanden sind, so entschwindet anscheinend der einheitliche Maßstab für die Berechnung. Es entsteht abermals die Frage nach der Bedeutung der „Menschheit" im Unterschied von dem Einzelnen. Was besagt dieser Ausdruck? Besagt er nur für Dichter etwas, wie etwa, wenn Freiligrath singt:

Am Baum der Menschheit drängt sich Blüth' an Blüthe.

Oder bedeutet er nur ein bloßes Vorstellungsbild oder einen Sammelbegriff, — Hans, Peter und Kunz zusammenaddirt? Dann ist mit ihm an dieser Stelle nicht viel anzufangen. Poesie, sagte schon Kant, gehört in die Philosophie so wenig wie in die Handlungsbücher.

Allein der Ausdruck „Menschheit" besagt meiner Ansicht nach mehr als das, was ein Sammelbegriff besagt. Er ist der Ausdruck einer Realität, die als Organisations-Einheit zu betrachten, zu würdigen und zu beurtheilen ist. Weil die Einzelnen sich im Laufe der culturellen Entwicklung durch Aneinanderschluß mehr und mehr zu einem Individuum verdichten, deßhalb eben sind sie, als Ganzes genommen, auch schon ehe sie geschichtlich sich zur Einheit organisirt haben, kein bloßes Vorstellungsbild, sondern eine aparte Größe, die eine individualisirte, auf ihren seelischen Organismus zugeschnittene Behandlung ver-

trägt oder vielmehr erheischt. Wie nun jede Organisations-Einheit sich ihrem Grundmotiv gemäß, d. h. der in ihr vorherrschenden Wesensqualität, ihrem stärksten Characterzug entsprechend verhalten wird, so auch die Menschheit. Da sie aber das Ganze des menschlichen Lebendigseins umfaßt, so kann als ihr psychologisches Grundmotiv nur das angesehen werden, was dem Lebendigsein in der umfassendsten, d. h. reinsten und richtigsten Weise entspricht. Ihm, diesem Grundmotiv, muß, wie beim Individuum und in jedem einzelnen Fall, auch für die Menschheit zugetraut werden, daß es die Oberhand behalte, daß es sich ausschlaggebend erweisen werde. In dem Individuum werden die schwächeren Motive von dem psychologischen Grundmotiv als dem stärkeren niedergehalten, sie müssen sich ihm fügen. Das Gleiche gilt für die Menschheit in Bezug auf Alles, was dem psychologischen Grundmotiv des vollen Lebendigseins entgegensteht.

Daß es also nicht bei einem bloßen Gesittungs-Proceß mit eingestreuter, rein vom Zufall der Geburt abhängiger Sittlichkeit in der Culturentwicklung der Menschheit verbleibe, sondern daß auch ein fortschreitender Proceß in der Gesinnungs-Sittlichkeit stattfinde, wobei die letztere allmählig das Uebergewicht über die Hemmungsbedingungen erlangt und also die Richtung im Entwicklungsgang bezeichnet, dafür spricht die stärkere Wahrscheinlichkeit. Diese gründet sich einerseits darauf, daß der Glückseligkeits-Trieb, um zu seinem Rechte zu gelangen, der Gerechtigkeit und Güte nicht entrathen kann, andererseits darauf, daß der Glückseligkeits-Trieb jedem menschlichen Geschöpf als seine Menschlichkeit beigegeben ist. Sein Erwachen nach der Ueberwindung der ersten Stadien halbthierischer Uncultur ist ein so unvermeidliches wie das Oeffnen des Auges, das ein Strahl des Lichts getroffen, und sein Erstarken wiederum nicht zu trennen von der zunehmenden Intellectualität, insofern diese sich dem Gewahrwerden der Gleichartigkeit der Menschen nicht verschließen kann.

Dies sind die Anhaltepunkte dafür, daß die Sittlichkeit als mittelst des Glückseligkeitstriebes in dem vollen Lebendigsein gegründet, für das Leben der Menschheit nicht ein vereinzeltes Vorkommniß, sondern ein allgemeines oberstes Prinzip bedeutet. Wenn H. Spencer die Socialwissenschaft, als eine „Voraussicht socialer Erscheinungen“, auf die Annahme des Durchschnitts, d. h. darauf gründete, daß gewisse Eindrücke auf den Durchschnitt der Menschen „trotz der unberechenbaren Verworrenheit der Einflüsse, unter welchen jedes Individuum sich entwickelte“*), eine gewisse Durchschnittswirkung ausübt, so gründen wir die Voraussicht in sittlicher Beziehung auf Etwas, das über den Durchschnitt hinausgeht, insofern es nicht die Menschen-Natur, sondern die Menschheits-Natur und deren psychologisches Grundmotiv betrifft. Denn nicht, daß es überhaupt etwas in allen Menschen sich wiederholendes Allgemeines giebt, worüber in den ersten Abschnitten dieser Schrift sich verbreitet wurde, sondern daß und in welchem Sinne dies Allgemeine als ausschlaggebendes Grundmotiv angesehen werden darf, ist, worauf es an dieser Stelle ankommt. Die oberflächlich prüfende Annahme, daß das Sittliche als Errungenschaft im Culturproceß deßhalb nicht ausbleiben könne, weil die äußerliche Gesittung, deren sichere Erzielung wir ja zugegeben haben, unter allen Umständen eine Gesundung in den gesammten Lebensbeziehungen herstellen müsse, was wiederum den Naturboden für die Sittlichkeit herstellen werde, ergiebt keinen eigentlichen Anhaltepunkt. Es ist dies allerdings eine beliebte Vorstellung, die eine gewisse äußere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Sana mens in sano corpore. Aber daß hier eine eigentliche logische Verknüpfung, wodurch sich ein beweiskräftiger Zusammenhang herstellen ließe, gleichwohl nicht vorliegt, geht schon daraus hervor, daß der gesunde Mensch (ebenso wenig wie der geistvolle) nicht gleichzeitig nothwendig der sittliche ist. Man muß schon die Sittlichkeit, was

*) H. Spencer, The Study of Sociology.

aber ein Mißbrauch wäre, erst in den Begriff der Gesundheit hineinlegen, um sie wieder aus derselben folgern zu können. Uebrigens ist noch wiederholt daran zu erinnern, worauf schon früher hingedeutet wurde, daß die höhere Geistesstufe, welche die Menschheit durch die zunehmende Intellectualität ja unzweifelhaft beschreitet, den Inhalt der Sittlichkeit fortwährend geistig befruchtet und vertieft, wenn sie ihn auch nicht erzeugen kann.

38) Wir haben den Gesichtspunkt aufgestellt, daß die Menschen, als Ganzes genommen, resp. die Menschheit wie eine Organisations-Einheit zu betrachten ist, weil sie durch den Zusammenschluß ihrer Theile zum Individuum wird, — wenn wir uns für diese letztere Wahrnehmung auf die geschichtlich vorliegenden Thatsachen berufen, so ist es abermals die neueste Entwicklung, welche dieselbe besonders augenfällig bekräftigt. Die politische, sociale und, ganz allgemein genommen, culturelle Entwicklung des 19. Jahrhunderts pflanzt einen Wegweiser neben dem andern auf, die alle in dieselbe Richtung zeigen, in dieselbe Richtung, welche nicht zerspaltet und zersplittert, sondern sammelt, nicht Vielheiten und Verschiedenheiten begünstigt, sondern die Zusammenlegung von Vielheiten und Nivellements, nicht divergirend, sondern concentrirend verläuft, welche nicht pluralistisch und individualistisch*), sondern monistisch ist. Wie die plumpsten und deßhalb schwerwiegendsten Thatsachen sich hierbei mit provi-

*) Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Lahmlegung des Individuums, sondern um eine Assimilirung der Individualitäten unter und zu einander. Von einer Entkräftung des Einzelnen in diesem Proceß kann nur insofern geredet werden, als darunter die Entkräftung des Einzelnen als Einzelnen verstanden wird. Auch Schiller war aber „von dem hohen Werth einer Lebensphilosophie überzeugt, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhang des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt und uns dadurch in den Stand setzt mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen". Was hier der Lebensphilosophie nachgerühmt wird, wird daher nicht zu verwerfen sein, wenn es im Lebensproceß selbst als organisches Produkt desselben heranreift.

dentieller Gewalt verketten und vorwärts drängen, wie der schwere Vorspann der materiellen Interessen eine wahre Riesenarbeit in der Ueberwindung hemmender und absperrender Schranken verrichtet und damit ebenso viele Schlagbäume aufhebt, welche in verflossenen Jahrtausenden der Bildung von größeren Einheiten im Wege standen, habe ich in einem kurzen Uebersichtsbild bereits an einer anderen Stelle ausgeführt*). Es wurde dort u. A. darauf hingewiesen, wie die im Sinne der modernen Gesellschaftswirthschaft liegende Anhäufung mobilen Capitals den Großbetrieb begünstigt, dieser die Ueberproduction im Gefolge hat, diese, um dem gefährlichen Spannungsdruck der socialen Gährung der Massen ein Ventil zu öffnen, die Aufschließung neuer Absatzgebiete gebieterisch bedingt, wie dadurch wiederum, nachdem nur in Afrika noch unbesetzter Boden zu haben ist, die „Theilung der Welt" unter den hadernden europäischen Mächten in dem schwarzen Welttheil zu Stande kommt, wie dies die Frage der Sklaverei in dem classischen Stammland derselben zum erstenmal ernsthaft in Fluß bringt und auf solche Weise die große Prinzipienfrage der Humanität, d. h. der Humanität im Sinne der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts, abgesehen von Form und Farbe, zu einer Cardinalfrage des materiellen Interesses erhoben wird. Es wurde ferner darauf hingewiesen, wie die Speculation des Erwerbstriebes in den Händen der großen Geldmächte, angefeuert durch den unendlich erleichterten Verkehr, Meere und Länder überspringend, den tausendarmigen Hebel der sich drängenden Erfindungen rastlos handhabend, überall ihr Panier aufpflanzt, wie ihre zahllosen Unternehmungen zu ebenso vielen Berührungspunkten der Menschheitsglieder werden, die sich dadurch immer mehr organisch an und ineinander fügen, und durch Vermischung, Abschleifung und Interessengemeinschaft verähnlichen. Es stellte sich als Ergebniß

*) Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Abschnitt: Evolution und Revolution.

heraus, daß auf diese Weise die individualistisch trennende Oberfläche gewissermaßen durchlöchert und das unter der Oberfläche verhüllt liegende Grundbild des einheitlichen Gattungscharacters, die Gleichartigkeit des Menschenwesens bloßgelegt, der Erkenntniß näher gebracht und dem Bewußtsein eingeschärft wird.

Diese culturgeschichtlichen Faktoren treten in großen Zügen vor unsere Seele. Wer zu ihnen noch die unaufhaltsam fortschreitende Demokratisirung des Staatsverbandes und des Staatsgedankens fügt, wer beobachtet, wie der Cultus des Machtprinzips, der Chauvinismus und die sich überstürzende Gewaltthat, im blinden Eifer sich selber über die Folgen täuschend, das besorgen, was alle Elihu Burrits nicht vermocht hätten, den Krieg allmählig durch sich selbst unmöglich zu machen, das größte Instrument der Zerreissung und Zerfleischung also nach vieltausendjährigem Bestand außer Gebrauch zu setzen, wer alles dies und die tausend ähnlichen Momente, die jenes noch verstärken, als ebenso viele organische Hebelkräfte betrachtet, mittelst deren die Spaltung des Individualismus zurückgedrängt, die Vielerleiheit zu Eins verbunden wird, der wird in dem Einswerden selbst die Spiegelung eines weltumfassenden, lebendig bewegenden Prinzips zu erblicken nicht umhin können.

Ich habe die innere und äußere Geschichte im Entwicklungsgang der Menschheit, die Gesinnung und die Gesittung, unterschieden und nach jeder dieser beiden Seiten hin den Inhalt und Verlauf im Umriß zu skizziren versucht. Auf beiden Seiten ergiebt sich nach meiner Auffassung ein positives Ergebniß als durch die Natur des Menschen, oder, genauer genommen, durch die Natur des Lebensvorganges im Menschen verbürgt. Goethe hat einmal, wie Luden in seinem „Nachlaß" berichtet, seiner einigermaßen abweichenden Meinung im Gespräch mit ihm einen unverhohlenen Ausdruck gegeben. Anknüpfend an sein allgemeines Mißtrauen gegen Geschichts-Forschung und Geschichts-Erkenntniß überhaupt polemisirte er gegen Luden mit den Worten: „Und wenn Sie nun auch alle Quellen zu klären und zu durchforschen

vermöchten, was würden Sie finden? Nichts Anderes, als eine große Wahrheit, die längst entdeckt ist und deren Bestätigung man nicht weit zu suchen braucht, die Wahrheit nämlich, daß es zu aller Zeit und in allen Ländern miserabel gewesen ist; die Menschen haben sich stets geängstigt und geplagt, sie haben sich und Andern das bischen Leben sauer gemacht und die Schönheit der Welt und die Süßigkeit des Daseins weder zu achten, noch zu genießen vermocht. Nur Wenigen ist es bequem und erfreulich geworden. Das ist nun einmal das Loos des Menschen".

Die Goethe'sche Nervosität vor dem Brausen des „großen Menschen-Oceans" war natürlich wenig danach angethan, in der ungeheuren Wellenbewegung, die Schiller schon in der französischen Revolution befreiend anmuthete, ein ihm zusagendes Element zu finden. So war denn nothwendigerweise seine ganze Betrachtung der menschheitlichen Entwicklung eine mehr oder minder skeptisch angehauchte. Eine davon abweichende Auffassung wird aber dadurch noch nicht zu einer optimistischen in dem meistens mit diesem Ausdruck verbundenen Sinn, wonach es die Meinung bedeutet, daß der einzelne Mißklang in einer allgemeinen Weltharmonie verklinge und daher nicht so viel Wesens aus ihm zu machen sei. Es ist doch wahrlich nicht der moderne Pessimismus, der das in die Chronik des Menschengeschlechts eingezeichnete, und, wenn man einmal den Blick darauf geheftet hat, ununterbrochen uns entgegenstarrende Entsetzliche zum erstenmal aufgeblättert hat. „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an" hat doch nicht durch ihn erst Geltung erlangt. Er hat vielmehr das, was von tragischer erschütternder Gewalt für jeden Fühlenden ohnehin in der großen Weltenrechnung liegt, durch seine albernen Miniaturpöstchen wie Misere in Concertsälen u. s. w. nur ins Abgeschmackte herabgezogen und den „Juchhe-Pessimismus" etablirt.

Der empfindlichste Punkt in der Tragik des weltgeschichtlichen Zusammenhanges, soweit der Mensch dadurch betroffen

wird, liegt aber in der Unentrinnbarkeit, in der objektiven Nothwendigkeit der der Entwicklung zu bringenden qualvollen Opferleistung von Seiten des Geschöpfs. Wird diesem schon durch seine, häufig zur Ohnmacht verurtheilte Stellung gegenüber den verheerenden, feindlichen Naturgewalten, übel genug mitgespielt, so verdüstert sich das Bild seines Looses noch bei der Erwägung, daß diesen anscheinend vermeidlichen oder wenigstens unter Umständen entrinnbaren äußeren Gewaltschlägen sich andere, innere, unvermeidliche, unentrinnbare zugesellen. Alles Aergste, was Menschen sich jemals angethan, steht diesen Gewaltschlägen zu Buche, haben sie sich insofern anthun müssen. Im geschichtlichen Zusammenhang betrachtet, kann man z. B. die Inquisition, die Hexenprocesse, die Folterqualen, die Scheiterhaufen, um nur das anzuführen, was sich zu einer gewissen Zeit innerhalb der christlichen Völker begeben, doch nicht loslösen von dem Boden ihrer Entstehung. Man kann sie doch nur betrachten als Momente eines der ringenden Erkenntnißarbeit des Geistes von den mittelst derselben bedrohten, dem Strahl der Erkenntniß noch verschlossenen Gewalten geleisteten äußersten Widerstandes. Man kann diese weltgeschichtlichen Vorgänge doch nicht so auffassen, als ob sie vermeidlich gewesen wären, wenn nur die Menschen etwas weniger bösartig hätten sein wollen, welcher Consequenz man allerdings da nicht entgehen kann, wo man das Thun des Menschen als Produkt von dessen selbsteigener, „freier" Entschließung betrachtet.

Und wenn man den Blick auf die heutige Zeit richtet, gewahren wir nicht in den kaum minder drastischen, riesenhaft sich emporrichtenden Vorgängen dieselbe unentrinnbare Verkettung? An einem einzigen Problem, wie z. B. an dem, welches durch den Ueberschuß der Geburten und die Zunahme der Bevölkerungsziffer in ihrem Mißverhältniß zu einem Raum, der nicht zunimmt, und an den damit verknüpften Folgen gehen ganze Geschlechter zu Grunde. Um auch nur die Einsicht zu vermitteln und die Willfährigkeit zu erzwingen, Einrichtungen zu treffen und Ein-

schränkungen vorzunehmen, welche mit unwillkommenen Folgen für die, welche sich dieselben auferlegen, verknüpft sind, ist eine unermeßliche Unsumme Elends erforderlich. Krankheiten, Zerrüttungen aller Art, Verliederlichungen, Lustmorde breiten sich aus. Blind wüthend vergreift das Geschlecht sich an sich selbst. Entartet durch entartete Lebensbedingungen watet es durch Ekel und Erschöpfung und Verzweiflung, bis sich ihm endlich ein Weg aufthut, der aus der den Untergang drohenden Versumpfung auf festeren Boden zu führen scheint. Die Opfer an Blut und Thränen, mit denen das Geschlecht, ohne dem entrinnen zu können, sich auf seinem Schicksalsweg durchzuzwingen hat, werden dem Fortschritt nicht von der Willkür dargebracht, aber sie sind darum nur von um so ergreifenderer Tragik. Und mit dem furchtbaren Ernst derselben kann keine schönklingende Redewendung aussöhnen.

Diesen furchtbaren Ernst hat Vischer in dem kleinen merkwürdigen Gedicht, in dem er gegen den Schluß seines Lebens (ähnlich wie Strauß) sein atheistisches Glaubenbekenntniß zusammenfaßte, auf's nachdrücklichste hervorgehoben.

Ohne*).

Wir haben keinen
Lieben Vater im Himmel.
Sei mit Dir im Reinen!
Man muß aushalten im Weltgetümmel
Auch ohne Das.
Was ich Alles las
Bei gläubigen Philosophen
Lockt keinen Hund vom Ofen.
Wär' Einer droben in Wolkenhöh'n
Und würde das Schauspiel mit anseh'n
Wie mitleidlos, wie teuflisch wild
Thier gegen Thier und Menschenbild
Mensch gegen Thier und Menschenbild

*) Lyrische Gänge. Stuttgart 1882.

Wüthet mit Zahn, mit Gift und Stahl,
Mit ausgesonnener Folterqual,
Sein Vaterherz würd' es nicht ertragen,
Mit Donnerkeilen würd' er drein schlagen,
Mit tausend heil'gen Donnerwettern
Würd' er die Henkersknechte zerschmettern.
Meint ihr, er werde in anderen Welten
Hintenach Bös und Gut vergelten,
Ein grausam hingemordetes Leben
Zur Vergütung in seinen Himmel heben?
O, wenn sie erwachten in anderen Fluren
Die zu Tode gemarterten Kreaturen:
„Ich danke!" würden sie sagen,
„Möcht' es nicht noch einmal wagen,
Es ist überstanden. Es ist geschehen.
Schließt mir die Augen, mag nichts mehr sehen.
Leben ist Leben. Wo irgend Leben,
Wird es auch eine Natur wieder geben
Und in der Natur ist kein Erbarmen,
Da werden auch wieder Menschen sein,
Die könnten wie dazumal mich umarmen —
O, leg' in's Grab mich wieder hinein!" —
Wer aber lebt muß es klar sich sagen:
Durch dieses Leben sich durchzuschlagen,
Das will ein Stück Rohheit.
Wohl dir, wenn du das hast erfahren
Und kannst dir dennoch retten und wahren
Der Seele Hoheit.
In Seelen, die das Leben aushalten
Und Mitleid üben und menschlich walten,
Mit vereinten Waffen
Wirken und schaffen
Trotz Hohn und Spott,
Da ist Gott.

An einer anderen Stelle, in seinen Betrachtungen über Faust, — zur Rechtfertigung des Goethe'schen Prologs — meint Vischer zwar, ein Gemüth, das mit großer Ahnung vorgreifend die Wahrheit erfaßt habe, daß auch die furchtbarsten Hemmungen

in der Entwicklung der Menschheit, die dunklen und großen Risse dem Bestand und der Ordnung der moralischen Welt nichts anhaben können, dürfe in den Stunden hoher, freier und weiter Betrachtung über dieselben lachen. Aber diesen Ausspruch widerlegt sein Gedicht selbst, in welchen ihm in Hinblick auf eben diese „dunklen und großen Risse" das Lachen so gründlich vergangen ist. Und so ist es. Aber es handelt sich zwischen uns und dem Pessimismus auch nicht um das Lachen, sondern um den Fluch, den dieser dem Leben vom Standpunkt des leidenden Geschöpfs entgegengeschleudert hat und um die Berechtigung eines solchen Acts. Diderot mochte als reiner Sensualist sich zu dem Ausspruch berechtigt halten: „Was uns auch die Optimisten sagen können, wir werden ihnen erwiedern, daß wenn die Welt nicht ohne empfindende Wesen und diese nicht ohne Schmerz existiren konnten, man sie in Ruhe hätte lassen sollen". — „Geboren werden in der Unmündigkeit, unter Schmerz und Geschrei", — fährt Diderot fort, — „das Spielwerk des Irrthums, der Unwissenheit, des Bedürfnisses, der Krankheiten, der Schlechtigkeiten und der Leidenschaften zu sein, Schritt vor Schritt von dem Augenblicke an, wo man stammelt, bis zu dem Augenblick, wo man faselt; zwischen Schelmen und Charlatanen aller Art leben, auslöschen zwischen Jemand, der uns den Puls fühlt, und einem Anderen, der uns bestürzt macht, nicht wissen, woher man kommt, warum man gekommen ist und wohin man geht; das nennt man das wichtigste Geschenk unserer Eltern und der Natur: das Leben".

Davon, daß wir Leben und Vernunft nicht auseinanderreißen können, daß wir keine Vernunft kennen außer eine vom Lebendigsein geborene und getragene, daß wir sie nicht in's Nichts verlegen können, daß wir daher, indem wir das Lebendigsein schmähen und verwünschen, wir die Vernunft selbst verwünschen, davon weiß Diderot nichts, darüber setzt sich seine Betrachtung mit französischer Leichtigkeit hinweg. Was aber ihm kaum angerechnet werden kann, gereicht uns, die wir die

französische Leichtigkeit nicht für uns anrufen können, zu um so größerer Unehre.

„In der Noth der Menschen liegt die Nothwendigkeit Gottes", sagt Feuerbach irgendwo, womit er sagen wollte, daß die Noth des Menschen die Vorstellung Gottes, des helfenden Wesens, nothwendig erzeugen mußte. Nun kann man mit gleichem Recht sagen, daß in der Nothwendigkeit des Lebens die Noth des Menschen einbedungen liege, da im Seinsbereich überhaupt nichts „ohne Noth", d. h. unnöthig vorhanden sein kann. Weil sie das aber thut und weil die Nothwendigkeit des Lebens die höhere Rechtfertigung für sich hat, daß mit ihm und in ihm erst besteht, was ein Vernehmen und eine Vernunft in sich trägt, deßhalb können wir sie nicht verleugnen. Versammeln wir allen Schauder, den das tragische Geschick der Menschheit, Seele und Leib sich zerfleischen und das Aeußerste über sich ergehen lassen zu müssen, in uns erwecken kann, auf der einen Seite und stellen wir auf der anderen die Nacht des erloschenen Lichts der Vernunft, die mit dem Untergang des Lebendigseins untergehen müßte, so wissen wir auch, daß wir, auch wenn wir frei zu wählen hätten, nur eine Wahl treffen könnten. Und nur in dem Bewußtsein dieser Unmöglichkeit, eine andere Wahl zu treffen, können wir uns zu der Kraft des Entschlusses erheben, uns zu sammeln und gefaßt, mit Schicksalsruhe in's leidensvolle Antlitz der Menschheit zu blicken, die für das höchste Gut den höchsten Preis zu zahlen hat.

39) Dieser höchste Preis läßt sich am füglichsten als die Preisgebung des Individuums bezeichnen. Damit soll nicht sowohl die oft schutzlose, preisgegebene Lage desselben gegenüber mächtigen Naturgewalten bezeichnet sein, als vielmehr sein unentrinnbares Verfallensein dem Gesetz der Entwicklung gegenüber: wo dasselbe Blut, Thränen und Untergang heischt, um sich durchzusetzen, diese Opfer darbringen zu müssen. Man könnte, indem diese Leistung Einzelnen abverlangt wird, während Andere verschont bleiben, von einer Art Prädestination des Ein-

zelnen reden, wenn sich damit nicht in dem ehemals üblichen Sinn die Meinung verbände, daß diesem oder jenem einzelnen Individuum eine Heimsuchung oder was sonst zugedacht sei, so daß gerade dieses und nicht ein anderes Individuum gewissermaßen zum Zielpunkt der unsichtbaren Hand gemacht wurde. Für die Einzelbestimmung, für die persönliche Spitze in diesem Sinn ist in der neuzeitlichen Auffassung kein Raum. Das Schicksalswalten vollzieht das lebensgesetzlich Unerläßliche schranken-, aber auswahllos.

In diesem schranken- aber auswahllosen Vollzug liegt eben die Preisgebung des Individuums und sie tritt im einzelnen Fall so grell und mit so furchtbarer Härte zu Tage, daß der Mensch fast jedes Mittel willkommen heißt, um ihrer Anerkennung in seinem Innern zu entgehen. Diese Mittel findet er entweder in der Zuversicht des religiösen Glaubens oder in einem gedankenlosen Uebersehen oder im Aufschwung poetischer Verklärung, welche selbst über die tiefsten Schatten ein mildes Licht ausgießt. In diesem Sinn bewährt sich namentlich die poetischer Verklärung so leicht zugänglich zu machende und ihr innerlichst verwandte pantheistische Naturauffassung.

Ich nehme ein beliebiges Beispiel aus dem täglichen Leben. Unter den Weihnachtsberichten dieses Jahres konnte man, unmittelbar angereiht an allerlei glanzvolle Schilderungen, folgende Notiz über die traurige Lage einer kleinen Handwerkerfamilie in der Reichshauptstadt lesen.

„Nur mit Mühe", erzählte der Reichsbote, „gelang es dem Haupte der Familie, Schneidermeister Susott, für sich und seine aus fünf Köpfen bestehende Familie dadurch Unterhalt zu verschaffen, daß er für ein größeres Garderobengeschäft Jacquets in Accord arbeitete. Trotz rastloser Thätigkeit vermochte er es oftmals kaum auf 1 M. 75 Pfg. pro Tag zu bringen, und so wuchs die Noth denn immer höher an und vielfach mußten sich die Aermsten Tage lang ohne irgend welche Kost behelfen. Frau S. namentlich entzog sich im Interesse ihrer Kinder jegliche Kost, fiel dem Gram mehr und mehr anheim, und als der Ernährer nun noch gar vor dem Fest krank und arbeitsunfähig wurde, trat bei ihr eine Geistesumnachtung ein, welche am heiligen

Abend in Wahnsinn überging. Nachdem die Revierpolizei durch Nachbarn der S. von der Lage der unglücklichen Familie verständigt, erfolgte die vorläufige Ueberführung der halb verhungerten irrsinnigen Frau nach der neuen Charité".

Hieran können nun die verschiedenartigsten Betrachtungen geknüpft werden. Wer den Zusammenhang der Dinge nicht weiter, als von der nächstgegebenen Ursache, dem sogenannten „Zufall", zu seiner Wirkung verfolgt — der Gedankenlose — wird sich des vollen Gewichts einer solchen Thatsache überhaupt nicht bewußt. Sie ist ihm eben nur ein besonders schlimmes Zusammentreffen widriger Umstände unter vielen anderen. Wer mit christlicher religiöser Zuversicht den Vorgang in's Auge faßt, sieht in ihm eine „Prüfung". Von seinem Standpunkt aus muß und kann er Beruhigung fassen bei den „dunklen Wegen der Vorsehung". Für ihn giebt es keine Creatur, die nothwendig der Verwahrlosung anheimfällt, für alle ist in der einen oder anderen Weise gesorgt und ihm stimmt in dieser Hauptsache auch die pantheistische Auffassung des Weltbildes zu.

Geist der Liebe, Weltenseele, Vaterohr, das keine
Stimme überhört der dich lobenden Gemeine! (Rückert.)

Diese verschiedenen Auswege, was sie wenigstens der Wirkung nach auf das Gemüth sind, versagen sich der Auffassung, die sich den Zusammenhang der sittlichen, resp. culturellen Entwicklung und der sie bedingenden Factoren im Großen vergegenwärtigt. Wenn es z. B. logisch unmöglich ist, daß eine Ueberproduction des Menschheitsmaterials bei einem Raum, dem bestimmte Schranken gezogen sind, in's Ungemessene fortgesetzt werden kann, so muß, so lange dieselbe in der bisherigen Weise fortgeht, schon aus diesem Grunde nothwendigerweise hier und da, wo besondere Erschwerungen vorliegen, ein dem fortgesetzten Zuwiderhandeln gegen die logische und damit rationelle Möglichkeit entsprechendes Unheil entstehen, welches den empfindlich strafenden Lehrmeister abgiebt. Vielleicht daß der betreffende Familienvater bei zwei Kindern durchgekommen wäre, während

er an fünf zu Grunde ging. Diese allgemeinste verhängnißvoll wirkende Ursache wird bestehen bleiben und immer wieder zerstörend wirken, bis sie in ferner, ferner Zukunft einmal beseitigt und ein Gleichgewicht hergestellt sein wird. Sie wird so bestehen bleiben und Verderben bringen, wenn auch alle Wohlfahrts-Einrichtungen und socialen Verbesserungen, die sich denken ließen, getroffen wären, da diese in einer ganz anderen Richtung reformirend einzugreifen suchen. Wenn diese auch Alles geleistet hätten, was man ihnen zutraut, würde doch aus diesem einzigen Grunde, indem man dem Bodenraum mehr zumuthet, als sich ihm mit Aufgebot aller Mittel schließlich entnehmen läßt, der Zerstörungsproceß innerhalb der Menschheit weiter gehen, bis auch hier Wandel geschafft ist. Sind doch in einem einzigen Jahr (1888) 29 Fälle von Hungertod in London von den Behörden verzeichnet worden — wie viele unverzeichnet blieben, weiß Niemand anzugeben.

Aber auch abgesehen davon, die socialen Verbesserungsversuche selbst, die ja nichts weiter sind als der Individualisirungsproceß der Menschheit und die dadurch erzeugte Nothwendigkeit, den unausweichlichen Drang, sich wohlzufühlen, der neu erstehenden Form anzupassen, schreiten, wie der Mensch einmal beanlagt ist, ja nur durch Ueberwindung der Widerwilligkeit fort. Diese Ueberwindung liegt in der praktischen, sinnlichen Erfahrung. Erfahren muß jegliches Uebel erst werden, ehe es als solches erkannt wird, und mit der steigenden Beängstigung die Einsicht und mit der Einsicht der Entschluß reift, es abzuschütteln. Eine solche einzelne Erfahrungsthatsache ist unter Millionen anderer auch jene verzeichnete. Will man nun nicht etwa die Veranlagung des Menschen, den Individualisirungsproceß der Menschheit, die durch seine Entwicklung bedingte Steigerung in der Auffassung seines Wohlseins ꝛc. alles für zufällig erklären, so wird man im Zusammenhang mit dieser zu Grunde liegenden Nothwendigkeit auch alle jene Erfahrungsthatsachen für nothwendige Kettenglieder und zwar im höheren Sinne erkennen

müssen. Sie sind nicht blos unvermeidliche Folgen, sondern auch unentbehrliche Hebelkräfte. Wenn ein Krater auswirft, so ist dies zwar nothwendig, sein Auswerfen ist gewissermaßen als ein Erleichterungsvorgang auf natürlichem Gebiet zu betrachten. Aber dazu ist nicht erforderlich, daß Menschheitsmaterial dabei verwüstet werde. Die Erleichterung findet eben so statt, wenn Menschen zufälligerweise nicht in der Nähe sind und nicht ihren Untergang dabei finden oder den Untergang ihrer Habe zu beklagen haben, als wenn dies der Fall ist. Dagegen ist dies aber die Hauptsache in den vorher betrachteten Fällen, denn erst dadurch wird die unumgängliche Erfahrungsthatsache hergestellt, aus der sich die Ueberwindung der Widerwilligkeit schließlich ergiebt. Ohne Hammerschläge geht es dabei nicht ab. Diese werden aber nicht selten mit den Schädeln der Menschen gethan, wobei die Schädel in Stücke fliegen.

Dieser Betrachtung und Auffassung versagen sich, wie ich oben bemerkte, die Auswege, welche den verschiedenen religiösen Auffassungen und der Gedankenlosigkeit offen stehen, um das Gewicht der zerschmetternden Thatsache auf das Innere abzuschwächen. Diese selbst erhebt sich in unbezwinglicher Größe als Gebot des Seinmüssens. Keine transcendentale ästhetische Schminke verhüllt ihren Ernst und ihre Todesblässe dem Wissenden. Wer ihrer nicht entrathen kann, räumt dem Pessimismus das Recht zu seiner hohnvollen Anklage des schwachmüthig sich verblendenden Optimismus ein. Ihr entgeht nur, wer die Alternative zwischen Sein und Nichtsein als eine zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Sinn und Wahnsiun auffaßt. Man kann dem pessimistischen Raisonnement nicht das Recht einräumen, das höhere Recht des Seinmüssens damit abzutrumpfen, daß es, die Leidenssumme in die Wagschale werfend, das Nichtsein für vorzüglicher und begehrenswerther wie das Sein erklärt. Denn das Nichtsein ist — von dem Fall der zerstörten Einzelerscheinung abgesehen — überhaupt Nichts, es kann nicht als im Ganzen möglich seiend gedacht, es kann also auch in einer

Generalrechnung mit der Weltenkraft nicht als positive Größe eingesetzt, nicht begehrt werden. Sondern was man in solchem Fall sich zu begehren entschließen muß — aber nie kann, ist eben der Wahnsinn.

Wo aber bleibt, an diesem Maßstab gemessen, die „sittliche Weltordnung“ als idealer Werth des Lebens, wo bleibt die Gerechtigkeit? Ja, wo bleibt sie? Suche sie und wenn du sie nirgends finden kannst in den ehernen Armen der Nothwendigkeit — dann übe sie!

40) Bei der Beurtheilung des Lebenswerthes spricht auch die Unsterblichkeitsfrage ein gewichtiges Wort mit, und es hat wohl nichts der Entwerthung des Lebens, beziehungsweise der Herabsetzung seines Werthes in der Schätzung der Menschen in neuerer Zeit einen größeren Vorschub geleistet und damit pessimistischen Stimmungseinflüssen die Zugbrücken geöffnet als die Unsicherheit in der Auffassung dieses Punktes. Die Unsterblichkeitsfrage ist in ihrem umfassendsten Sinn zunächst eine Lebensfrage, d. h. eine Frage des Lebendigseins. Wird die Möglichkeit dieses letzteren von dem Vorhandensein eines organisch funktionirenden Ernährungsprocesses für abhängig erklärt, wie ihn jedes lebendige Geschöpf, soweit es in unsere Beobachtung fällt, aufweist, so wird dieselbe verneint und muß verneint werden — es sei denn, daß diese Verneinung auf Grund einer Glaubenszusicherung wieder aufgehoben wird und das wissenschaftliche non ens als Glaubensartikel wieder auflebt, wovon wir hier absehen. Man kann sich ja aber schwerlich, rein auf die Beobachtung sich stützend — das Glaubensgebiet und seine Zusagen also ganz bei Seite lassend — der Einsicht verschließen, daß eine solche Hervorkehrung der vegetativen Seite des Lebens als sine qua non, daß überhaupt die schon etwas obsolet gewordene Schablone von einer dem Apparat unserer fünf Sinne angepaßten und in dieser Form allein existenzberechtigten Sinnlichkeit nicht mehr ausreichend ist, um andere, außerhalb derselben zu denkende Existenzmodi kategorisch

zu verneinen und die Unsterblichkeitsfrage damit à priori zu erdrücken.

Wenn man diesen Standpunkt als unzulänglich fallen läßt, so gewinnt man nun allerdings einen gewissen zulässigen Spielraum für ein weiteres, unserer unmittelbaren Beobachtung entzogenes, der Möglichkeit nach vorhandenes Seinsgebiet; darin ist aber noch keineswegs in der Unsterblichkeitsfrage selbst die Annahme einer persönlichen Fortdauer in dem Sinn, der meistens damit verbunden wird, gelegen. Im Gegentheil, wer nicht etwa mit ganz gerührten Voraussetzungen an die Frage herantritt, wird grade diese Seite derselben, bei der es sich der Hauptsache nach um eine möglichste Conservirung der seelischen Häuslichkeit, um mich so auszudrücken, gewissermaßen des seelischen Gehäuses handelt, am meisten in Zweifel zu ziehen geneigt sein.

Schon Hume war der Ansicht, daß eine so ungeheure Veränderung, wie die Auflösung des Körpers und aller seiner Organe im Seelischen eine analoge Folge, eine Wesenswandlung nach sich ziehen müsse. Die Metempsychose sei daher das einzige System, dem die Philosophie Gehör geben könne. Lessing und Herder, Schlosser und Lichtenberg trugen sich mit ähnlichen Anschauungen. Ob aber, dies zugegeben, jede seelische Constitution stark genug ist, um eine solche ungeheure Veränderung zu überstehen, ob der nachgewiesenermaßen im Bereich des Naturlebens tiefgreifendste Faktor vom Kampf um's Dasein nicht auch da, wo es sich um ein transcendentes Dasein handelt, Geltung zu beanspruchen hat, so daß untergeht, wer sich nicht durchzuringen vermag, das sind Fragen, die sich grade vom modernen Standpunkt aus gar nicht abweisen lassen. Wir sehen massenhaftes Menschheitsmaterial jeden Augenblick auftauchen und unmittelbar wieder untergehen, ohne organisch auszureifen, wir sehen anderes fortbestehen, denen anscheinend jegliche Veranlagung für eine höhere Entwicklung abgeht, — wo sind hier die Qualitäten vor-

handen, welche für eine Wesenswandlung ihres inneren Bestandes ausreichend und geschickt befunden werden könnten?

Die ältere Auffassung faßt den Begriff der ethischen Vervollkommnung sehr eng und hilft sich über die absolute Unfähigkeit einer Wesenswandlung oder Wesenserhöhung im einzelnen Fall damit, daß sie den zu reinigenden bösen Willen des Individuums wie eine Schlacke behandelt, mittelst dessen Ablegung jeder Mensch geläutert werden könne. Sie vergißt dabei nur, daß Geistesbeschränktheit, Geistes-Unvermögen, Impotenz einen bösen Willen zu constituiren vermögen, gegen den keine Läuterung etwas vermag, weil die erste Bedingung, das Object dafür, fehlt. Wer blind geboren ist, dem kann kein Staar gestochen werden. Wer durch und durch Schlacke ist, kann nicht entschlackt werden, ohne selbst unterzugehen. Wo Geistesbeschränktheit unaufhebbar, incurabel ist, da ist auch die vorgestellte Läuterung seines Wesens nur ein Phantom und alle Metempsychose in diesem Sinne ohne Grundlage.

Die Unsterblichkeit in die Metempsychose verlegt, bedingt, eben weil es sich dabei um Unsterblichkeit handelt, daß die Wesenswandlung oder Wesenserweiterung, die mit der Metempsychose angenommen wird, innerhalb des Bewußtseins bestehe. Insofern scheint mir Lessings Ansicht, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ der Fortdauer des Selbstbewußtseins für die Wiedergeburt des Menschen keinen Platz eingeräumt hatte, ziemlich gegenstandlos. Sowie der Lebensproceß des Menschen Bewußtsein-erzeugend ist, so ist Sterben so viel wie im Bewußtsein seiner selbst und damit als Persönlichkeit vernichtet werden. Unsterblichkeit ist also nicht ohne, es ist vielmehr gleichbedeutend mit Bewußtseinsfortführung. Unbewußte oder unpersönliche Unsterblichkeit ist ein Widersinn im Begriff und Wesen. Selbst wo der Lebensproceß noch mechanisch fortdauert, gilt dies Verhältniß. Der Mensch, dem dauernd sein Ich entschwunden ist, so daß er sich nicht auf sich besinnen kann, ist sich selbst abhanden gekommen und als Persönlichkeit der Vernichtung,

dem Tod anheimgefallen. Wenn aber für jedwede Auffassung einer Unsterblichkeit nicht unter das Bewußtsein, wie wir es verstehen, hinuntergegangen werden kann, wenn also das Unbewußte darin keine Stelle findet, so ist damit ein Uebersteigen des Bewußtseins, dem dieses essentiell gewahrt bliebe, noch nicht ausgeschlossen. Eine Wesenswandlung kann selbstverständlich auch eine Bewußtseins-Erhöhung in sich einschließen und wer das Eine als möglich zugiebt, wird also auch das Andere als möglich zuzugeben haben. Auch damit wird allerdings alsdann der Auffassung ein Verlassen der von dem zagenden Gemüth so ängstlich behüteten seelischen Häuslichkeit zugemuthet. Auf diesem ganzen Gebiet hielt Herder das Wie für gänzlich unerkennbar; denn in's eigentliche Dispensatorium des Lebens zu dringen, sei keinem Sterblichen gelungen und werde ihm auch nie gelingen. Ob wir nun durch Erbohrung neuer psychischer Kraftquellen, wie es manchmal den Anschein hat, tiefere Aufschlüsse erlangen werden, läßt sich augenblicklich weder bejahen noch verneinen*).

Wer von den Prämissen der Zeitlichkeit aus sich mit dem Problem der Unsterblichkeit zu schaffen macht, gleicht ungefähr Jemandem, der in Hausschuhen einen Gletscher zu ersteigen unternimmt. Er wird bald genug erfahren, wie weit er damit kommt oder vielmehr, wie bald er nach den ersten Schritten wieder da unten anlangt, wo er gestanden, es sei denn, daß er, vielleicht zuversichtlicher, aber nicht glücklicher emporklimmend, sich in ein unergründliches Nebelmeer verliert. Besonders scheint mir dies da der Fall zu sein, wo die Annahme einer Sterblichkeit in der Form der Wiedergeburt gewissen ethischen Postulaten — der „Erkenntniß ewiger Gerechtigkeit“, der Verantwortlichkeit, der Vergeltung, der moralischen Entwicklung des Schicksals des Einzelnen — angepaßt und dienstbar gemacht wird. Um allem dem zu genügen, geht man, Christliches, Buddhistisches, Optimistisches und Pessimistisches zusammenschmelzend, von der sich in die Viel-

*) S. Anm. 3.

heit der Erscheinungen zersplitternden transcendentalen Einheit aus. Jeder Erscheinung liegt (wird angenommen) ein unzerstörbarer individueller Einzelwille zu Grunde, der sich nach Zerstörung der Erscheinung von Neuem verkörpert, wobei die Zeugung nur die Gelegenheitsursache abgiebt. Jeder individuelle Einzelwille erleidet durch die Einwirkung der Anderen fortwährende Modifikationen, die eine Schwächung des Willens zum Leben herbeiführen. Solche Schwächung der Heftigkeit des nur Sich bejahenden Einzelwillens bedeutet eine Läuterung, welche in ihrer Vollendung die Rückkehr zur transcendentalen Einheit ausmacht.

Demgemäß ist dieser Auffassung zufolge Palingenesie soviel wie Zersetzung und Neubildung des Individuums gemäß der Beschaffenheit seines unzerstörbaren Willens. In der Wiedergeburt soll sich eine Erkenntniß ewiger Gerechtigkeit manifestiren, da der verantwortliche Wille an sich selbst heimgesucht und ihm also vergolten wird. Der Wille ist aber verantwortlich, insofern er es ist, der den Organismus hervorgebracht hat. Nur er beharrt, während durch den im Tode erfolgenden Untergang keine Möglichkeit für den Fortbestand des Bewußtseins gegeben ist. Der Selbstmord ist bei der Annahme der Wiedergeburt ein Unding*) — denn wozu sollte man fliehen, wenn jede Möglichkeit auf Gelingen der Flucht ausgeschlossen ist.

Hier muß sich nun, wohl oder übel, das Unvereinbarste mit einander vertragen. Der Einzelne, der doch nur im Bewußtsein als ein sich angehöriger Einzelner dasteht, wird festgehalten, der Fortbestand des Bewußtseins aber preisgegeben, womit wiederum der Einzelne aufgehoben wird. Man fragt sich billig: wieso ist jede Möglichkeit auf Gelingen der Flucht (durch den Selbstmord) ausgeschlossen, wenn der Selbstmörder doch dem Bewußtsein entrinnt? Die Thatsache der Erblichkeit, die Beeinflussung seitens der zeugenden Eltern wird zugegeben

*) K. Heckel. Die Idee der Wiedergeburt. 1889.

und dies als ein Fortschritt über Buddha hervorgehoben, der Wille gleichwohl aber, um die Verantwortlichkeit, Vergeltung und Gerechtigkeit zu retten, als frei proclamirt, obgleich doch Beeinflussung und Freiheit, Erzeugtsein und generatio aequivoca sich ausschließen. Das Verhältniß eines durch den Tod freiwerdenden individuellen Willens zur Gelegenheitsursache der Begattung entzieht sich nun vollends jeglichem, auch nur annäherndem Verständniß eines inneren Zusammenhanges.

Man kann sich in der That kaum wundern, daß wo die Beschaffenheit eines modernen Religionsersatzes in der Auffassung der Unsterblichkeit derart ausfällt, dies dem gänzlichen Verzicht auf dieselbe nur noch Vorschub leistet. Die Annahme, daß Allem, was lebt, nur ein Entstehen, Werden und Vergehen und damit Basta! zugedacht sei, drückt diesen Verzicht aus, womit denn zugleich jegliches Zugeständniß an eine unsichtbare Weltordnung, für die es nun keinen Inhalt mehr giebt, wegfällt, denn im Entstehen, Werden und Vergehen liegt ja eben nur die sichtbare Weltordnung vor uns aufgeschlagen.

41) Alle Speculationen über eine unsichtbare Weltordnung, von den ältesten Zeiten an bis auf die Neuzeit, haben stets entweder in religiösen Ahnungen oder auf metaphysischen Gedanken-Bahnen Fühlung mit dem Unermeßlichen zu gewinnen gesucht. Dabei wurde das Unermeßliche stets in der doppelten Bedeutung genommen, daß es vorhanden sei einerseits als etwas, dem, da es das Ganze umfassen solle, kein Ende, kein Maß und kein Ziel gesteckt werden könne — in dieser Fassung bedeutete es das Unendliche —, andererseits als etwas, dem mit keiner sinnlich-messenden und wägenden Methode beizukommen sei — in dieser Fassung bedeutete es das Uebersinnliche.

Beide Fassungen sind aber im Lauf der modernen Entwicklung mehr und mehr den Anfechtungen des Zweifels verfallen und ihren Negationen erlegen. Zwar so lange der letzte namhafte Vertheidiger des Pantheismus, die Naturphilosophie, noch am Ruder war, konnte derselbe nicht allzu dreist sein Haupt

erheben. Als Vertreter der „speculativen Physik“ konnte Schelling noch 1804 (in der kleinen Schrift: Philosophie und Religion) genauesten Bescheid über die „große Absicht des Universums und seiner Geschichte“ geben. Sie ist ihm zufolge ebenfalls keine andere als in einer Seelen-Palingenesie die vollendete Versöhnung und Wiederaufnahme in die Absolutheit. Nur durch Ablegung der Selbstheit und durch Rückkehr in ihre ideale Einheit gelange die Seele wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren *).

---

*) Drastischer in seinem naturalistisch-pantheistischen Gewande ist das von demselben Philosophen um 1800 gedichtete, später aus seinem Nachlaß veröffentlichte „Epikurisch Glaubensbekenntniß Franz Widerporstens“, worin es, von dem „Riesengeist“, der in der Welt stecke, heißt:

Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen .....
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden .....
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Gestalt zu finden;
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und geradem Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't;
Von eisernem Schlaf, von langem Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,

Seit aber der Pantheismus dem Panphysismus den Platz räumte, die Auffassung, daß Alles Gott sei, sich dahin wandelte, daß die Natur Alles sei, gelangte man unter dem Einfluß der Naturwissenschaft dahin, dem Natursichtbaren die einzige Geltung aller Thatsächlichkeit zuzugestehen. Durch den Zweifel hindurch hat man es wieder zu einer Art Allwissenheit gebracht, die eben so bestimmt das Nichtvorhandensein einer unsichtbaren Weltordnung behauptet, wie jene den Inhalt und die Beschaffenheit derselben anzugeben wußte.

Von Schelling bis zu Fechner war bereits ein großer Schritt. Jener hatte durch die intellectuelle Anschauung, die ihm zu Gebote stand, nicht weit bis zu der unsichtbaren Welt, die er aufschließen zu können glaubte. Dieser suchte sie und suchte sie auf weiten, verwickelten Wegen; daher der characteristische Beisatz zu seinem Buch über die Seelenfrage: „Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden". Von Fechner bis auf die Gegenwart ist aber ein noch viel größerer Schritt, denn er ist im Sinne der dominirenden Wissenschaft mit dem souveränen Bewußtsein gethan worden, daß das

---

Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückefließen
Und steht zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein . . . .
Weiß nicht, daß er selber es ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der die Welt im Busen hegt:
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach innerm Leben. —

„um die unsichtbare zu finden“ zu streichen sei, da es dort überhaupt nichts ausfindig zu machen gebe.

Fechner wollte in psycho-physikalischem Sinn die Nervenfäden im menschlichen Organismus als „sich kreuzende und mannigfach verwebte Bahnen schwingender Bewegung“ angesehen wissen. Und diese Grundlage, die er dahin zusammenfaßte: „kurz, wir haben ein Gehirn“, erweiterte er zu einem Bild der unsichtbaren Welt, indem er sich darauf stützte, daß alle Gehirne und alle Gestirne noch einmal nach demselben Prinzip durch sich kreuzende und mannigfach verwebte Bahnen schwingender Bewegung verbunden zu denken seien. Diesem feinen Gewebe eines Weltgehirns, einer Weltseele, setzte die „exakte“ Wissenschaft die etwas handfeste Anforderung entgegen, ihr „irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet und mit warmem materiellen Blut unter richtigem Druck gespeist, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele an Umfang entsprechendes Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren zu zeigen“ — eine Anforderung, der allerdings die ganze Psycho-Physik nicht zu entsprechen vermochte.

So wenig aber, wie die Weltseele Stand hielt, so wenig schien die alte Vorstellung des Unermeßlichen als Hinweis auf eine von der sichtbaren Weltordnung unterschieden zu denkende unsichtbare Stand halten zu wollen. Ihre Bedeutung wurde auf zweierlei Weise erschüttert. Hatte das Unermeßliche, insofern es als übersinnlich betrachtet wurde, als etwas Positives gegolten, dem mit keiner messenden und wägenden Methode beizukommen sei, so verlor es diese Geltung, je mehr die Ueberzeugung an Boden gewann, daß sich ja, Angesichts der ungeahnten Fortschritte der Naturwissenschaft, gar nicht übersehen lasse, wie weit man noch mittelst dieser Methoden gelangen könne. Jedenfalls schienen sie doch die einzig gangbaren Wege zu bieten. Hatte es andererseits geschienen, als ob das Unermeßliche, insofern es als unendlich betrachtet wurde, schon von sich selbst aus, als Gegensatz des Endlichen, einen neuen Inhalt verkünde, so schwand auch dieser Hinweis bei der Annahme einer ewigen

Wiederholung des Endlichen im Unendlichen. An die Stelle der Weltgerichts-Posaune trat die Drehorgel vom ewigen Kreislauf eines beharrenden, im Entstehen, Werden und Vergehen sich zusammenfassenden Stoffwechsels im ganzen Weltgebäude, die Vorstellung eines von Stern zu Stern sich fortspinnenden, hier aufglühenden, dort erlöschenden, im Wesentlichen stets gleichartigen biologischen Processes. Die unsichtbare Weltordnung wurde vollständig abgelöst von der sichtbaren, die Ersatz bietend an ihre Stelle trat. Ihr zufolge kommt, geht und schwindet, wie der einzelne Mensch, so das Menschengeschlecht, und wie das Menschengeschlecht, so alle anderen Geschlechter auf jenen Sternen, denen Existenzbedingungen für Lebewesen zugetraut werden.

Als was erscheint, nach diesem Maßstab gemessen und in diesem Spiegel angeschaut, nun die Wohnstätte des Menschengeschlechts, die Erde? Sie präsentirt sich, mit dürren Worten ausgesprochen, theils als eine Gebäranstalt, theils als ein unendlicher Speiseraum zur Ersättigung furchtbarer und freundlicher Triebe, theils als eine Leichenhalle. Auf den verschiedenen Bühnen, die diesem Grundplan entsprechen, erhebt sich Alles, was Menschenwitz je geplant und ersonnen, um sich über das Thier zu erheben und die Natur sich dienstbar zu machen, was Menscheneifer und Kraft je bewerkstelligt, um sich vor den Gewalten, die ihm Untergang drohen, zu schützen und zu schirmen, was das Menschenhirn je gedacht und geschaffen, um das ihm Unbekannte zu erkennen, was Menscheningrimm je gewüthet, Menschenliebe je geopfert, das Menschenherz je angebetet haben. Und das Ganze ist wie ein großer, unserem Planeten entsteigender Lebensathemzug, der im Weltall zerflattert, wie jeder andere Athemzug auch.

Ist, im Sinne dieser Anschauung, ein Schritt über die sichtbare Weltordnung hinaus zu einem Schritt in eine Vorstellungsnebelwelt, d. h. in Wahrheit zu einem Schritt in's Nichts geworden, so ergiebt sich als naheliegend, daß für das Erden-, resp. Menschendasein der bisherige, auf Erden erstandene Lebens-

inhalt — nur in verbesserter Form — als einzig denkbare Seinsmöglichkeit festgehalten wird. Auf jedem Stern gestaltet sich so zusagen der unaufhörlich thätige Lebensproceß nach der diesem Stern und damit auch ihren Bewohnern beschiedenen Eigenart, auf der Erde also nach der Eigenart der Erde und des Menschen. Was diese hergegeben, wird aus dem bisherigen Verlauf ihrer Geschichte erkannt und diese Erkenntniß gewährt damit alsdann zugleich der Vorstellung die Anhaltepunkte für alles Weitere. So wird ganz von selbst die gedeihliche Entwicklung des Vorhandenen, der Ausbau der menschlichen Wohlfahrt, die rationelle Regulirung im Lebenshaushalt der Völker, die Abstellung alles dessen, was diesem entgegenwirkt, als das A und O, als der Hauptpunkt und gleichzeitig als der Schlußpunkt dessen gesetzt, was der Menschheit wie dem Einzelnen überhaupt nur zugedacht sein kann.

Möglich ist diese Annahme, es mag auch wohl angehen, daß der Einzelne, wie es Strauß that, dabei Beruhigung fasse, daß auf diese Weise, „bei dem Bestand der Welt, die mannigfachste Bewegung oder die größte Fülle des Lebens herauskommt" *), und daß darin eben die ratio des Lebens liege; möglich ist das Alles, aber es handelt sich nicht sowohl um die Möglichkeit, sondern um die Beglaubigung derselben und diese ist dem bloßen Augenschein nicht zu entnehmen.

42) Es ist ja nicht zu bestreiten, daß in gewissem Sinn der Augenschein für die hier characterisirte Auffassungsweise in Bezug auf eine Weltanschauung in hohem Maße streitet. Das eben sichert ihr in dem Maße, wie das religiöse Vorstellungsbild verblaßt, so sehr den siegreichen Zugang in die Vorstellungswelt der Meisten, wie sie sich durchschnittlich gegenwärtig aus der alten Trümmerwelt herausbildet, daß sie für den Zeitgeist schwerer wie alles Andere in's Gewicht fällt. Je mehr die alles beherrschende Industrie und das Verkehrsleben

*) D. F. Strauß. Der alte und der neue Glaube. S. 149.

in den Mittelpunkt des modernen Lebens tritt, so daß selbst Staat und Wissenschaft und Kunst nur noch als Succursalen derselben erscheinen, desto mehr gewinnt das alte Erdenhaus selbst ein Ansehen, als ob nichts in und mit ihm vorgehen könne, was nicht diesem großen Triebwerk gleichgeartet wäre, was nicht auf die gleichen Aufgaben abzielte und abzweckte, die diesem gesteckt sind. Und das Gleiche gilt natürlich alsdann für den Bewohner des Erdenhauses, für den Menschen. Die äußerliche Gewalt des Augenscheinlichen, welche darin besteht, daß es einen großen Strich durch verwickelte Rechnungen macht und die Probleme derselben zwar nicht löst, aber radical beseitigt, diese äußerliche Gewalt, welche naturgemäß eine nahezu unwiderstehliche Anziehungskraft entwickelt, steht aber in keinem Verhältniß zu seinem inneren Werth. Dem bloßen Augenschein entgegen laufen auch die Ableitungen der Descendenz-Theorie, daher denn auch die kühnsten unter ihnen als phantastische Annahmen gescholten zu werden pflegen. Aber trotzdem werden sie wissenschaftlich doch nur nach dem Maße gemessen, als sie die Verbindungsglieder resp. Merkzeichen nachzuweisen vermögen, welche die von ihnen behaupteten Ableitungen zu erweisen den Anschein haben. In Betreff der Woher-Entwicklung schließt man aus gewissen Anzeichen auf das Vorherliegende, in Betreff der Wohin-Entwicklung kann nicht anders verfahren werden. Und wer so verfährt, darf sich damit eben so gut gegen den bloßen ihm widersprechenden Augenschein zur Wehr setzen.

Man braucht gar nicht an die Gastreaden zu denken, von denen wir nach Häckel die ältesten Organe unseres Körpers, Oberhaut und Darmcanal geerbt haben sollen, oder an die niederen Würmer, von denen wir angeblich unser Nerven- und Muskelsystem bezogen haben, — wenn ein tiefblickender Weiser, falls es einen solchen hätte geben können, unter unseren Urahnen aufgestanden wäre und seinem Geschlecht eine Entwicklung auf ungeahnten Bahnen zu ungeahnten Zielen geweissagt hätte, ohne diese allerdings näher kennzeichnen zu können, denn dafür

hätte sein Erkenntnißvermögen nicht ausgereicht, so würde er mit seinem Hinweis auf ein Unsichtbares unzweifelhaft verlacht worden sein. Der Augenschein der Dinge hätte wider ihn gestritten und ihn widerlegt und doch würde er ein Recht gehabt haben, diesen selbst in seiner vorgegebenen unüberschreitbaren Unumstößlichkeit zu verurtheilen und die Zukunft würde ihm Recht gegeben haben.

Der Weise war nur dadurch weise und konnte einen Blick in den Schooß des augenscheinlich Verborgenen thun, weil er die Zeichen beachtete, die, aus dem Rahmen des Bestehenden heraustretend, die Metamorphose desselben im Voraus ankündigten. Dasselbe Verfahren ist immer wieder berechtigt. Mit der Annahme, daß das Geschlecht unseres Planeten den Schauplatz räume, wenn es seine Bodenschätze und Kräfte erschöpft habe und die fortschreitende Vereisung seines Wohnsitzes ihm die Wärmequelle abschneide, mit der Vorstellung, daß dies der ganze biologische Proceß sei, wie er sich bis zu seiner Erschöpfung auf Erden und analog auf anderen kosmischen Wohnstätten abspiele, stimmt aber schon die eine überragend große Thatsache, auf die immer wieder verwiesen werden muß, der monistische Charakter der menschheitlichen Entwicklung nicht überein.

Vielleicht einer der frappantesten Züge derselben ist, daß er derart auch auf die sprachliche Entwicklung übergreift und in derselben fühlbar wird, daß für den Weiterblickenden der organische Wuchs einer einheitlichen Weltsprache sichtlich, wenn auch nur als der äußerste Ausläufer einer unendlichen Entwicklungsreihe, aber doch nicht als bloße Vision, in die Erscheinung zu treten beginnt. Der organische Wuchs — ich habe nicht die viel ventilirte, schon von Leibnitz in Betracht gezogene Erschaffung einer einheitlichen Verkehrssprache im Auge, nicht was Kunstproduct sein könnte, sondern was als Naturproduct sein wird oder zu werden sich anschickt. Die sprachliche Einigung der Menschheit geht ihren sicheren, wenn auch außerordentlich langsamen Gang. „Indem die Dialecte in den Schriftsprachen unterzugehen beginnen“, heißt es in einer diesbezüglichen

Auslassung eines unserer hervorragendsten Sprachforscher, Professor Dr. Carl Abel, „und die Idiome der geistig oder materiell schwächeren Völker in denen der stärkeren Rassen versinken, verringert sich die Zahl der gesprochenen Zungen anhaltend durch die Wirkung von Intellect und Polizei. Als Kulturagentien mag man die beiden für so ungleichartig halten, als man will, sie haben jedenfalls die gemeinsame Wirkung, ein anderes Idiom aufzunöthigen, und dadurch die Einverleibten mehr oder weniger in die Anschauungen ihrer neuen Sprache einzuführen. Nicht nur die Laute, sondern mit ihnen die nationalen Bedeutungen, welche sie enthalten, werden gewöhnlich auferlegt, und die Geister, nicht blos die Kehlen, für die gewandelte Rede gewonnen. Dies ist die dem seelischen Wesen der Sprache allein entsprechende Methode linguistischer Wiedervereinigung der, wie wir wissen, ursprünglich über weite Welttheile wesentlich gleichredenden Menschheit. Was durch örtliche Sonderung sich spaltete, wird durch Eroberung, Verkehr und Schriftthum wieder verbunden; was sich zu sehr verschiedenem Niveau entwickelte, wird Sieger oder besiegt. Daß damit schließlich eine weit geringere Anzahl kriegerisch oder geistig starker oder glücklicher Völker und Sprachen übrig bleiben wird, ist aus dem bisherigen Proceß zu ersehen: über eine Gesammteinigung speculiren, heißt die Voraussetzung für zulässig halten, daß alle Menschen einmal gleicher Rasse, gleichen Sinnes und gleicher Lebensbedingungen sein werden".

Der ganze, hier skizzirte bisherige Verlauf ist gerade in dieser Beziehung von so merkwürdigem Gewicht. Es kommt weniger darauf an, ob wir die erwähnte Voraussetzung für zulässig halten wollen, als daß uns die Unvermeidlichkeit des Eintritts der darin hervorgehobenen Thatsache — gleicher Rasse, gleichen Sinns, gleicher Lebensbedingungen — schrittweise, wenn man Jahrtausende als Schritte rechnet, fast ad oculos demonstrirt wird. Um unser Zulässig-halten wird sich der Weltproceß wenig kümmern und schließlich werden wir wohl das für zulässig halten

müssen, was sich zuträgt. Diese monistische Perspective, welche Aussicht auf eine einstmalige radicale Beseitigung der Vereinzelung eröffnet, stimmt nun in keiner Weise und um so weniger, je umfassender, je absorbirender sie sich zu gestalten scheint, zu der Annahme einer blos gedeihlichen Entwicklung im gewohnten Rahmen als letztem Ziel und Grund. Denn diese ist vielmehr auf ein vielgestaltiges Menschheits-Complex, auf ein gegensätzlich reich gegliedertes und im Kampf der Interessen sich anspornendes und bethätigendes Getriebe als ihre natürliche Unterlage angewiesen.

So liegen in der Entwicklung selbst sichtbare Spuren von einem „metaphysischen Rest", d. h. von dem, was der Lebensproceß noch bedeutet und in sich trägt, abgesehen davon, daß durch ihn Geschöpfe entstehen, werden und vergehen, die sich während ihres Daseins, ihren Trieben und den Umständen entsprechend, in leidigen und freudigen Erfahrungen auf Erden einzurichten versuchen. Getrieben von dem Verlangen, jede Spur von transcendentaler ästhetischer Schminke zu beseitigen, um zu dem eigentlichen Weltbild zu gelangen, geräth die im naturalistischen Realismus groß gezogene Auffassung gelegentlich in die Gefahr, mit der Schminke auch wesentliche und echte Züge zu verwischen und unkenntlich zu machen. Aus der angestrebten Wirklichkeits-Philosophie wird alsdann nur zu leicht eine Plattheits-Philosophie, die weniger sieht als wie vorhanden ist.

43) Der Grundfehler liegt indessen tiefer und zwar in der zu Grunde liegenden Annahme, die sich für berechtigt hält, Theil und Ganzes als sich deckende Größen in dem Sinne zu behandeln, daß das Ganze gewissermaßen nur der multiplicirte Theil sei. Dadurch entsteht eine wesentliche Gleichsetzung beider Größen. Es ist abermals das Problem des Faust-Mythus. Die Ueberspannung von Seiten Fausts sich dem Unerschaffnen gleich zu wähnen, kann auch in umgekehrter Form vorgenommen werden. Denn ob der Theil sich so groß wie das Ganze setzt

oder das Ganze so klein (nur vervielfältigt) wie der Theil gesetzt wird, macht im Punkt der Gleichsetzung, in der Nichtanerkennung des Abstandes keinen Unterschied. Die Beschwörung des Erdgeists bei Faust und die abwehrenden Worte des ersteren: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir" hat Vischer zu einigen Bemerkungen über den Abstand in Umfang und Macht des Theils vom Ganzen Anlaß gegeben, die zu citiren hier am Platze sein mag. Er sagt u. A.*)

Derselbe Abstand ist zugleich aber nun Ursache, daß wir das an sich qualitativ Gleiche auch nie ganz begreifen, also die Wesensgleichheit auch im Denken nie ganz herstellen können; so wird der Quantitäts-Unterschied trotz der Gleichheit der Qualität doch auch zu einem Qualitäts-Abstand. Das Wesen, das ich nach seinem Umfang nicht zu erkennen und nie zu erreichen vermag, kann ich doch auch in seiner Qualität, in seiner Tiefe nicht ganz erkennen. Es entsteht also ein Widerspruch, den man sich ganz klar machen kann, wenn man erwägt, daß wir auch zur völligen Selbsterkenntniß niemals gelangen. Wir sind doch wir selbst, also, scheint es, müssen wir uns auch ganz zu erkennen vermögen; wir holen aber uns selbst mit unserer Selbsterkenntniß, wie jeder weiß, nie ganz ein. Ebenso und ebendarum bezwingen wir uns nie ganz, bekommen uns selbst nie ganz in unsere Gewalt: ein wandelnder Widerspruch und dieser wandelnde Widerspruch ist der Mensch. Dies ist nun aber nicht blos ein Beispiel, sondern dieser Widerspruch, daß wir uns selbst zugleich erfassen und nicht erfassen, ist derselbe mit dem Andern, daß wir uns des Grundwesens der Welt nicht erkennend, nicht wollend und handelnd bemächtigen können; wir tragen dieses ja in uns, aber als ein an so Viele zertheiltes, daß wir seiner habhaft und nicht habhaft sind, und eben daher sind wir auch uns selbst dunkel; der Theil, — wenn man mit Goethe das Individuum so nennen kann — theilt mit dem Ganzen das Wesen und ist von demselben Wesen toto coelo entfernt; er ist also das Wesen des Ganzen und ist es nicht. Dieser Theil bleibt sich dunkel, weil ihm das Ganze dunkel bleibt und das Ganze bleibt ihm dunkel, weil er sich dunkel bleibt".

Dem Flachsinn der durch den bloßen Augenschein gestützten Annahme von einer im Entstehen, Werden und Vergehen beschlossenen Kreisbewegung im Gesammtsein stellt sich als sein

*) Vischer. Goethe's Faust. Neue Beiträge. 1875.

natürlicher Gegner der Tiefsinn gegenüber, der sie verneint. Er verneint sie, weil das Unendliche sui generis ist und also niemals eine bloße Multiplication des Endlichen sein kann, weil also der Inductionsschluß vom Theil auf das Ganze hier übel angebracht ist und ferner, weil die Spur eines jene Kreisbewegung übergreifenden Entwicklungsmomentes auch im Sichtbaren zu verfolgen ist. Als Verneinung ist diese Stellungnahme positiv, als Position ist sie unzulänglich. Die alten Gegensätze von Glauben und Unglauben verlöschen. Es giebt keinen Glauben ohne ein Glaubensbekenntniß und es läßt sich nicht bekennen, was nicht gewußt werden kann. Mit dieser Unzulänglichkeit soll indessen nicht gesagt sein, daß nicht auf diesem Gebiet ebenso gut wie auf jedem anderen menschlichen Geistesgebiet hypothetische Aufstellungen zulässig sind und werthvoll sein können. Ebenso wenig, daß nicht zu diesem Behuf Beobachtungen transcendentaler Natur, wo sie sich mit dem äußersten Aufgebot von Cautelen umgeben lassen, herangezogen werden dürften. Was es aber abseits von allen exacten und unexacten Formulirungen und an Stelle des Glaubens, der ohnehin mehr der Kindheit im Menschenleben angehört, geben kann ist das Vertrauen.

Als die rationalistisch-skeptische Richtung zuerst in Deutschland in weiteren Kreisen die religiöse Unbefangenheit erschütterte, empörte sich das innerste Gefühl vor dem neu auftauchenden Weltbild. Dieses „ewig verschlingende, ewig wiederkäuende Ungeheuer", wie es im Werther heißt und ähnlich bei Fichte „jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären" machte das Blut erstarren. Später als die Empörung, der man sich zunächst willenlos überlassen, ruhigeren Erwägungen Platz machte, verwandelte sich — bei Strauß — das Ungeheuer sogar in einen jener südlichen Bäume, „an denen zu derselben Zeit hier eine Blüthe aufgeht, dort eine Frucht vom Zweige fällt". Und selbst wer an diesem poetischen Bild kein sonderliches Gefallen fand, sagte sich doch: warum sollte man sich über etwas empören, was nicht zu ändern ist? Aber kann

man nicht mit demselben und in dem vorliegenden Fall sogar mit größerem Recht sagen: warum soll man sich bei etwas beruhigen, was nicht ausgemacht ist und warum nicht Vertrauen fassen, daß, was dem Wesen des Geistes entspricht, wenn auch im Einzelnen unerkennbar, doch dadurch noch nicht in seinem Anspruch auf Thatsächlichkeit entwerthet wird, daß es den bloßen Augenschein gegen sich hat? Denn daß die Verwandlung des Welt-Fortschritts in einem sich auf der Stelle bewegenden Stillstand, dem also die „Idee des Fortschritts“ abhanden kommt, dem Wesen und Verlangen des Geistes nicht entspricht, ist ja nicht zu bestreiten und wird, wenn es dafür noch eines Beleges bedürfte, durch die Gesammtstimmung der Zeit belegt. Das ist also der innerste Kern des auf genügenden Stützpunkten ruhenden Vertrauens, daß wir einem Weltproceß, der auf der Erde evolutionistisch durch Glückseligkeitsstreben zur Sittlichkeit, durch Sittlichkeit zur Einheit führt, eine überragende Bedeutung und einen höheren Werth zutrauen als sich uns in dem bloßen Auf- und Niederschwingen seiner Bewegung erschließt und daß dieser Werth auch unseren Werth und unsere Verheißung bildet.

Anmerkungen.

1. (Zu Seite 134.) Es dürfte nicht ganz überflüssig sein, bei dem merkwürdigen Büchlein, das ohne ein tieferes Eingehen in seinen Gedankengang nicht gewürdigt werden kann, etwas eingehender zu verweilen, besonders da dieser Gedankengang sich in sichtbaren Spuren auch in der Gegenwart verfolgen läßt. In dem siebenten der Vertrauten Briefe schreibt Eleonore u. A.: „Wenn wir unser Sinnen und Denken und Handeln bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen und überall auf's Neue die unendliche Uebereinstimmung unserer Geister antreffen, daß du entzückt ausrufst: sind wir denn mehr als Ein Wesen, Leonore?, dann durchglüht uns auch gewiß am stärksten und göttlichsten das heilige Feuer der Liebe und dann feierten wir am liebsten ihre höchsten Mysterien". Und gegenüber diesen derart heilig gesprochenen Mysterien entsagt dieselbe dann auch jeder scheuen Zurückhaltung. „Nein, deine Geliebte kann das Alles verstehen und von deinem Geist überall umgeben und durchdrungen, ohne falsche Scham und ohne ein widerstrebendes Gefühl bis in die geheimste Mitte der Sinnlichkeit folgen, wenn sie so schön und heilig behandelt wird; auch mag ich wohl, daß davon geredet werde, denn warum nicht?"

Mit diesem „denn warum nicht", der als Trumpf gegen die „gemeine Gesellschafts-Moral" ausgespielt wird, war es Schleiermacher so sehr Ernst, daß er darüber übersieht, daß es auch noch andere Gründe und Bedingungen außer der ihm besonders widerstrebenden Prüderie und Ziererei geben kann, welche, je nach Alter und Geschlecht, eine gewisse Enthaltsamkeit in der Berührung dieser Materien gerechtfertigt erscheinen lassen. Diesen abweichenden Gesichtspunkt vertritt in dem Briefwechsel Karoline, ein junges Mädchen, die sich sehr vernünftigerweise trotz Schleiermachers Empfehlung weigert die Lucinde zu lesen, nicht (wie sie sagt) weil sie fürchten zu müssen glaube, daß das Buch „im Stande sein würde ihr die Sitten

oder die Phantasie zu verderben oder sonst ein Unheil anzurichten", sondern einfach, weil sie annimmt, daß die Dinge eigentlich doch über ihrem Horizont liegen. „Bin ich doch noch keine Frau, nicht einmal eins von den Mädchen, welche Sie immer Frau nennen, die nur zufällig noch nicht geheirathet haben, sondern ein wahres und ächtes von der ersten Klasse, grade wie ich Sie vor einem Jahr verlassen habe. Wie soll ich also alle die Schönheiten verstehen, die Sie so vorzüglich an dem Buche lieben? Ob die Liebe hier in ihrer ganzen Vollendung erscheint, und ob in der Mischung des Geistigen und Sinnlichen so viel Wahrheit ist, als Sie rühmen, und was sonst noch in dieses Kapitel gehört, das kann ich ja ebensowenig beurtheilen, als die, welche Männer und Frauen geworden sind, ohne zu lieben, und nun so gewaltigen Anstoß an dem Buche nehmen. Würde ich also nicht im Grunde eine eben so unwürdige Leserin sein, wenn gleich keine so boshafte und lächerliche? Oder soll ich über die Lucinde aus dem urtheilen, was ich wohl in andern Büchern über die Liebe gelesen habe, und was sie von ihren äußeren Erscheinungen im Leben zu sehen vergönnt wird? Das möchte mir noch übler gerathen; auch habe ich gar keine Neigung dazu. Ueber diese Dinge muß man seine eigne Ansicht aus seinem eigenen Gefühl und seiner schönsten Erfahrung haben, sonst ist's nichts damit, und bis dahin will ich mich nur gedulden".

Man sollte denken, dagegen wäre wenig einzuwenden und der gesunde Instinkt stünde ganz auf Seiten des jungen Mädchens. Aber Schleiermacher ist anderer Ansicht und er empfiehlt trotzdem in dem nächsten Brief dringend die Lectüre des ganzen Buches. Und zwar deßhalb, weil jedes junge Mädchen sich nur dadurch vor Gefahr bewahren könne, wenn sie sich bemühe so viel wahre Liebe anzuschauen als es nur in der Welt gebe und nichts mit solcher Aufmerksamkeit und Andacht zu betrachten als sie. Die größte Gefahr für ein junges Mädchen sei eben die, den ersten vorläufigen Versuch zur Liebe schon für die Liebe selbst zu halten und dann sich ein „Hirngespinst von der Heiligkeit einer ersten Empfindung zu machen, als beruhe nun Alles darauf, daß daraus etwas Ordentliches würde". Vielmehr solle sie wissen, und sich klar darüber sein, daß es auch in der Liebe „vorläufige Versuche geben müsse, (denn auch die Kraft der Liebe bedürfe der Uebung und sei nicht gleich in der ersten Regung fertig) aus denen nichts Bleibendes entsteht, von denen aber jeder etwas dazu beiträgt, um das Gefühl bestimmter und die Aussicht auf die Liebe größer und herrlicher zu machen". Sie habe also vor allen Dingen dafür zu

sorgen „einen reinen Sinn und ein zartes Gefühl dafür zu behalten, was ein Versuch ist, damit sie nicht einen solchen, der bestimmt ist, Versuch zu bleiben, durch die Hingebung festhält und sanktionirt, die ihrer Natur nach das Ende des schülerhaften Versuchens und der Anfang eines Zustandes wahrer und dauernder Liebe sein soll". Und Schleiermacher setzt hinzu: „Einen solchen Mißgriff, der die Folge und die Ursache der unseligsten Täuschungen ist, halte für das Schrecklichste, was dir begegnen kann, und wisse, dies heißt eigentlich sich verführen lassen. Denn wenn du die wahre Liebe ergriffen hast und dich auf dem Punkt fühlst, von wo aus du dein Gemüth vollenden und dein Leben schön und würdig bilden kannst, so wird dir von selbst jede Zurückhaltung und jede Scheu vor dem letzten und schönsten Siegel der Vereinigung als Ziererei erscheinen".

In diesem Sinn also und aus diesen Gründen glaubte Schleiermacher dem jungen Mädchen die Lucinde empfehlen zu sollen, weil dasselbe sich nur durch das Betrachten wahrer Liebe vor der Gefahr Hirngespinsten zum Opfer zu fallen bewahren könne und weil sie ihm vorläufig glauben dürfe, „daß das Liebe ist, was darin steht".

Man sieht, wie hier ein Extrem das andere treibt. Dem Extrem der Prüderie oder altjüngferlicher Beklommenheit bei der Erwähnung oder gar Berührung mit dem Sinnenthum in der Liebe wird das in der entgegengesetzten Richtung liegende Extrem gegenüber gestellt, welches von gar keiner Beklommenheit mehr etwas weiß und die Liebe mit kühler Ueberlegenheit gleichsam wie ein gymnastisches Exercitium, allerdings zu den Zwecken höchster ethischer Vollendung, absolvirt. Und Schleiermacher ist so sehr in diese Vorstellung verstrickt, daß er die offenbarsten Gefahren nicht sieht oder sich dagegen verblendet. Einerseits sieht er nicht, daß ein junges Herz, welches so voraussehend, so weisheitsvoll sich selbst etwas vordocirend, über seine ersten „schülerhaften" Versuche zu Gericht zu sitzen und dieselben schon im Voraus als etwas, das sich vermuthlich als „Hirngespinst" herausstellen wird, zu verurtheilen vermöchte, sich wahrscheinlich um die Fähigkeit gebracht hätte, die ihr doch grade nach der ganzen Schleiermacher'schen Auffassung zu Theil werden soll, um die Fähigkeit: das Gefühl der Liebe religiös zu nehmen. Denn schwerlich würde dieser Aufschwung später Bestand gewinnen können, wenn schon im ersten Anlauf — wegen allerdings möglicher schädlicher Folgen und Gefahren — diejenige Unbefangenheit ertödtet würde, die mit naiver Hingebung und gläubiger Inbrunst in der Liebe ein Uebergewaltiges, ein Göttliches, an dem der

Maßstab der Ueberlegung und Kritik zu Nichts zusammenschrumpft, zu erleben im Stande ist. Mit so viel Selbstcontrole, Vorsicht und Reflexion, wie Schleiermacher sie im ersten Stadium des Gefühls verlangt, würde sich Leidenschaftlichkeit im Gemüth schwerlich vertragen oder erhalten lassen. Und doch knüpft im gewissen Sinn an die Leidenschaftlichkeit, d. h. eben an die Befähigung über das messende Ueberlegen, welches das unendliche Gefühl ja doch nicht erschöpft, hinauszugreifen, dem Herzen zu glauben und dem Instinkt, der an einer bestimmten Stelle das Höchste verheißt, zu folgen, auch für den nicht mehr „schülerhaften Versuch“ alles Weitere an. Dem Wagniß des ersten Versuchs durch Ernüchterung schon in früher Jugend die gefährliche Spitze umbiegen, dürfte unter allen Umständen für das Vermögen zu lieben, wohl das gefährlichste aller Experimente sein. Andererseits übersieht Schleiermacher oder achtet für nichts, wovor ein unverschrobenes Gefühl das junge Mädchen warnt, daß die Lucinde nicht arm an unverblümten Nuditäten ist und daß die erste Bekanntschaft mit diesen in die Wirklichkeit, in die stillende Erfüllung, welche nur diese gewähren kann, und nicht in die Phantasie und Reflexion zu verlegen ist, wo sie Gefahr läuft, wie ein verborgnes Feuer auszehrend um sich zu greifen.

Der Freibrief der Liebe, sich über gewisse gegebene und von der „gemeinen Gesellschafts-Moral“ sanctionirte Schranken hinwegsetzen zu dürfen, der in der Lucinde in den Vordergrund tritt, liegt bei Schleiermacher mehr in den Prämissen. Ist die Liebe als ein gottgeweihtes Gefühl, das den höchsten Anspruch vertritt, einmal anerkannt, so liegt die Folgerung nahe, daß es eben als solches keinen Anspruch über und wider sich anzuerkennen braucht. Ausdrücklich anerkannt wird diese Folgerung in ihrer ganzen Tragweite allerdings nicht und der Frage, wie es sich mit dem Rechtsanspruch der Liebe verhalten soll, wo dieselbe zu einem Eingriff in bestehende bürgerliche Rechtsverhältnisse gedrängt wird, sucht sich Schleiermacher dadurch zu entziehen, daß er an dieser Frage mit der Bemerkung vorüberstreift: „es giebt wohl wenig männliche Naturen edler Art und sie müssen sich in einem so außerordentlichen Zustand befinden als Julius, in denen Liebe aufkeimen könnte für eine Frau, die sie vom ersten Augenblick an schon als ein fremdes Gut ansehen“. Hiermit ist die ethische Frage des Conflicts zwischen Liebe und Pflicht in ihrer Anwendung auf diesen speciellen Fall natürlich nur umgangen*). Deutlicher scheint sich

*) Auch Schiller bringt die Frage nicht zum Abschluß und formulirt keine exacte Antwort auf das hier vorliegende Problem, wenn er bemerkt:

Schleiermacher in der oben citirten Bemerkung: „wenn du die wahre Liebe ergriffen hast, so wird von selbst jede Zurückhaltung und jede Scheu vor dem letzten und schönsten Siegel der Vereinigung als Ziererei erscheinen“ über einen anderen Punkt der Gesellschaftsmoral ausgesprochen zu haben. Und man kann kaum umhin, darin etwas Anderes als eine vollständige Ablehnung derjenigen zu Geltung bestehenden Auffassung zu erblicken, wonach Ehrbarkeit als Tugend und Pflicht anzusehen sei und als ehrbares Mädchen nur dasjenige zu gelten habe und zu respektiren sei, welches mit „dem schönsten Siegel der Vereinigung“ bis auf die vollzogene Eheschließung zu warten sich entschließt. Das Wesen der „freien Liebe“ ist hier von Schleiermacher bereits vorweg genommen, nur daß noch der Anspruch fehlt, der in jüngster Zeit erhoben worden ist, dieselbe als Institution an die Stelle der ehelichen Form im Zusammenleben der Geschlechter zu setzen.

2. (Zu Seite 239.) Es läßt sich erst hier an dem oben gebrauchten Ausdruck vom „Zufall der Geburt“, den ich übrigens schon dort ein „anscheinend“ hinzugefügt habe, die nothwendige Einschränkung vornehmen. Wir gebrauchen das Wort: „Zufall“ zunächst, wo ein unbeabsichtigtes Zustandekommen eintritt. A hat die Absicht sich an diesen Ort, B die Absicht sich zu derselben Zeit an jenen Ort zu begeben. Beide verfolgen nicht zufällig, sondern absichtlich ihren Weg. Daß aber, da Beider Wege sich schneiden, A und B sich unabsichtlich begegnen, das ist der „reinste Zufall“. Den einzigen Hauptausnahmefall bildet, wenn gewissen Glaubensvorstellungen gemäß, angenommen wird, daß jeder Einzelfall der lenkenden Absichtlichkeit einer obersten Macht unterstellt ist. Wo kein Vogel vom Dach fällt ohne den Willen des Höchsten, kann auch keine Begebenheit und Begegnung irgendwelcher Art sich „zufällig“ oder unbeabsichtigt, d. h. ungewollt, zutragen. Nur daß es dann der Wille des Höchsten ist, um den es sich handelt. Wie die Absichtlichkeit den Zufall aufhebt, so ist für denselben aber auch kein Raum innerhalb des schaffenden Prinzips eines Organisationsmodus vorhanden. Was das schaffende Prinzip eines pflanzlichen oder eines thierischen Organismus an Vor-

---

„Ein Mensch, der wahrhaft liebt, tritt so zu sagen aus allen übrigen Gerichtsbarkeiten heraus und steht unter eigenen Gesetzen, lebt in einem erhöheten Sein, in welchem viele andere Pflichten, viele andere moralische Maßstäbe (wie viele und welche?) nicht mehr auf ihn anwendbar sind“.

gängen in demselben bedingt, ist, weil durch die Beschaffenheit des Organismus bedingt, nicht zufällig, sondern unvermeidlich. Was sich dort z. B. stofflich im chemischen Wechselaustausch begegnet, begegnet sich nicht zufällig, sondern nothwendig. Es ist die Annahme unmöglich, daß das Theilchen a sich dem Organisationsprinzip gemäß an diese Stelle und das Theilchen b sich unter derselben Voraussetzung an jene Stelle zu begeben habe, die Kreuzung beider Wege, ihre Begegnung aber zufällig erfolge. Wenn daher Steinthal (Allgemeine Ethik p. 13) in dem „All der Natur“, sobald es nicht als „Kosmos, Schmuck und Ordnung“, sondern als „mechanisches Entwicklungs-Getriebe“ gedacht werde, dem Zufall durchaus eine Stelle angewiesen findet, so scheint er mir den Bogen zu überspannen. Er sagt u. A.: „Es mag immerhin den obwaltenden Umständen gemäß nothwendig und unvermeidlich gewesen sein, daß dieses Wesen in diesem Augenblicke sich an dieser Stelle befand, und daß auch jenes andere Wesen in demselben Augenblick daselbst eintrat; aber weder aus dem inneren Gesetz des einen Wesens noch aus dem des andren kann folgen, wem es begegne; und von dieser Begegnung hängt seine Existenz ab. Zwei mit Nothwendigkeit ablaufende Reihen von Erscheinungen ergeben in ihrem Zusammentreffen, weil dieses von keinem Gesetz bestimmt wird, einen leeren Zufall; und von diesem hängt nach der neuen Theorie Bestand und Ursprung der Arten ab. Eine Pflanze, ein Thier accommodirt sich einem Orte — gesetzmäßig, oder es verkommt — ebenfalls gesetzmäßig; aber kein Gesetz hat den Organismus hierher versetzt“. Um zuzugeben, daß zwei „mit Nothwendigkeit ablaufende Reihen von Erscheinungen“ in ihrem „Zusammentreffen“ unmöglich „einen leeren Zufall“ ergeben können, ist nur erforderlich, sie als durch ein Organisationsprinzip verknüpft aufzufassen. Dies verwehrt aber selbst die Auffassung des All der Natur als eines „mechanischen Entwicklungsgetriebes“ (was ja für die Ableitung seelischer Erscheinungen sehr ungenügend erscheinen kann, das gehört aber nicht hierher) Niemandem, so daß selbst für diesen Standpunkt der Zufall durchaus nicht als selbstverständlich erscheint*).

---

*) Dies gilt auch für die consequenteste Durchführung einer mechanischen Auffassung. Wenn diese alle genau gekannten Erscheinungen auf Schwingungen der Atome und Verrückung der Moleküle zurückführt und auch das Leben, „diese räthselhafte Eigenschaft der Materie“, im Grunde als nur auf Schwingung der Atome beruhend annimmt, wobei sie da angekommen zu sein glaubt, „wo die starren Eisgipfel der Wahrheit emporragen“, so muß sie doch auch auf diesem Standpunkt immer noch die Selbstbewegung

Nur wenn man das All der Natur zwar noch immer als organisatorisch geartet auffassen wollte, aber es in lauter einzelne Organismen zertheilte, die selbstständig ihr Leben lebten und ihr Gesetz ausführten, könnte man etwa dazu gelangen, einen Zufall zu statuiren, der z. B. in solchem Fall alsdann vorhanden sein würde, wenn gewisse, an sich mit Nothwendigkeit in bestimmter Richtung verlaufende Bahnen ohne innere Nothwendigkeit, d. h. ohne von einem Organisationsprinzip gemeinschaftlich umfaßt zu sein, auf einander träfen. Hier läge alsdann weder Absicht noch Zusammenhang eines Zusammenhaltenden, es läge kein Beschaffenheits-Gesetz im Ganzen vor und es ergäbe sich also keine innere unvermeidliche Nöthigung. Das ist ja nun allerdings so, wie die Dinge gemeinhin aufgefaßt werden und Fechner traf durchaus das Richtige, wenn er die Differenz in dieser Beziehung in der Hauptsache als eine Organisations-Auffassungs-Frage behandelte und darüber u. A. bemerkte: „Die ganze Schwierigkeit der gemeinen Meinung und der Naturwissenschaft hängt zuletzt nur daran, daß man die Erde statt als das, was sie ist, als ein, die Gesammtheit ihrer Organismen aus sich entwickelndes, in sich verknüpfendes und Verknüpfungspunkte in denselben findendes, zusammenhängendes materielles System anzusehen, vielmehr als etwas ihren Organismen Aeußerliches, als etwas denselben Gegenüber faßt, was sie doch weder astronomisch ist, denn sie bewegt sich als ein untrennbares Ganze mit ihren Menschen, Thieren, Pflanzen um die Sonne, und der Mensch trägt wie der Stein durch seine Schwere zu ihrem Schwerpunkt bei; — noch geologisch, denn die organischen Reiche haben sich im Zusammenhange der Entwicklungsepochen der Erde mitentwickelt, und ihre Reste liegen noch darin begraben; — noch meteorologisch, denn die Luft der Erde ist zugleich der Athem des Menschen, ihr Druck hält das Blut in seinen Adern und den Schenkelkopf in seiner Pfanne zurück; — noch physikalisch, denn das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte der Erde besteht nur im Zusammenhang des Menschen und der Erde; noch chemisch, denn der ganze Mensch ist von Erde und wird wieder

---

in dem Entwicklungsgetriebe bestehen lassen oder vielmehr dies als Selbstbewegung anerkennen. Damit wird aber immer der strenge Begriff des Mechanischen verlassen und wenn dann der Ausdruck „mechanisches Entwicklungsgetriebe" überhaupt noch zulässig sein soll, so ist er es doch nur, indem er etwas bedeutet, was, wenn auch auf Reize agirend, doch die Selbstbewegung des Organischen in sich aufgenommen hat und sich, indem es als lebendig gesetzt wird, von ihm nicht mehr unterscheidet.

zu Erde werden; — noch endlich teleologisch, denn Alles, was hier einzeln aufgeführt ist, sammt dem, was nicht mit aufgeführt ist, ist so zweckmäßig zu einem Ganzen in einander gepaßt und verrechnet, als Alles in unserm eigenen kleinen Leibe, der hiermit selbst zweckmäßig eingeht in das größere Ganze". Diese Organisationsauffassung, von der Erde, von dem einzelnen Theil auf das Ganze übertragen, läßt alsdann jeden Vorgang, jedes Geschehen als ein organisch bedingtes erscheinen. Aber diese Argumente verschlagen nur wenig gegenüber dem Augenschein. Begegnungen, die von den schwersten, ganz ungeahnten und höchst zweckwidrigen Folgen begleitet sind, die, wenn es nur um ein Haarbreit, um ein Wimperzucken anders gekommen wäre, vermieden worden wären, sollten unvermeidlich gewesen, aus innerer Nöthigung hervorgegangen sein? — gegen diese Annahme sträubt sich der „gesunde Menschenverstand". Sie scheinen daher entweder Gottes-Schickung zu sein oder der „reinste Zufall". Dennoch widerstreitet auch wiederum der Augenschein der Annahme eines solchen bloßen Zufall-Geschehens und darin sollte grade für die, welche sich von ihm nicht loszumachen vermögen, ein schwerwiegendes Argument liegen.

Gäbe es irgend etwas wie einen Zufall der Begegnung, so gäbe es auch einen Zufall der Geburt, — denn die Begegnung kann ja eben zum Anlaß der Geburt werden — gäbe es einen Zufall der Geburt, so wären auch die weltgeschichtlich eingreifenden Persönlichkeiten nur zufällig da. Damit würden aber wieder die weltgeschichtlichen Folgen derselben zu einem Produkt des Zufalls. Erst mit Streichung desselben, mit Streichung also auch jeder Zufälligkeit der Begegnung und Geburt erscheinen sie mit „weltgeschichtlicher Nothwendigkeit", d. h. ihr Entstehen unterliegt (in einem im Einzelnen unübersehbaren Zusammenhang des Geschehens) der inneren Nöthigung des waltenden organisatorischen Prinzips. Große Geister entstehen zu ihrer Zeit und an ihrem Ort wie aus innerer Organisationsnothwendigkeit die Bergriesen da, wo sie Platz gefunden. H. Spencer ereifert sich an einer Stelle seiner Study of Sociology über eine gewisse, in England besonders verbreitete Auffassung, wonach die Geschichte dessen, was der Mensch in dieser Welt vollbracht habe, im Grunde die Geschichte der großen Männer sei, welche hier gearbeitet haben. Wenn die großen Männer und ihre Arbeit alles bedeuten, so scheint eine Socialwissenschaft, welche grade die Massen, die durchschnittliche Wirkung auf dieselben und was daraus hervorgeht, zum Mittelpunkt ihrer Untersuchungen macht, ziemlich überflüssig zu sein. Er sucht also auch die großen Männer insofern wenigstens ihrer scheinbar unvergleichlichen

Ausnahmestellung zu entkleiden, als er den Nachdruck darauf verlegt, daß diese ja auch durchaus von lokalen Bedingungen, Rassenverhältnissen und gesellschaftlichen Einflüssen abhängig seien, also auch einer günstigen Beeinflussung durch richtig geordnete sociologische Faktoren unterlägen. Die Frage aufwerfend: woher denn der große Mann kommt, sagt er: „entweder er ist übernatürlich oder natürlich. Ist sein Ursprung übernatürlich, so ist er ein Vicegott und wir haben eine Theokratie ersten Grades. Ist er natürlich, so mag man sich daran halten, daß kein Newton in einer Hottentotten-Familie hätte geboren werden können u. s. w. „Wenn alle biologische Wissenschaft uns davon überzeugt, daß durch keine Möglichkeit ein Aristoteles von einem Vater und einer Mutter mit Gesichtswinkeln von 50 Grad kommen könne, und daß nicht die fernste Aussicht vorhanden sei, daß von einem Kannibalenstamme, dessen Chor zur Vorbereitung auf ein Festmahl von Menschenfleisch eine Art rhythmischen Geheuls ist, ein Beethoven entspringe, so muß man zugeben, daß die Entstehung des großen Mannes von einer Reihe complicirter Einflüsse abhängt, welche die Rasse, in welcher er erscheint, und den socialen Zustand, in welchen diese Rasse langsam hineingewachsen ist, erzeugt hat. Wenn es eine Thatsache ist, daß der große Mann seine Nation in ihrem gesellschaftlichen Bau und ihren Handlungen modificiren kann, so ist es gleichfalls eine Thatsache, daß es jene vorgängigen Modificationen, welche den nationalen Fortschritt bildeten, gegeben haben muß, bevor er entwickelt werden konnte. Bevor er seine Gesellschaft neubilden kann, muß seine Gesellschaft ihn bilden, so daß alle jene Veränderungen, deren nächster Urheber er ist, ihre Hauptursachen in den Generationen, von denen er abstammt, haben. Wenn es irgend etwas wie eine wirkliche Erklärung jener Veränderungen geben soll, so muß sie in jenem Aggregat von Bedingungen gesucht werden, von denen er sowohl wie sie entsprungen sind".

Dies natürlich, von unserem Standpunkt aus, zugegeben, erläutert aber doch in diesem Fall nur den Zusammenhang der Erscheinung mit der Bedingung, d. h. mit der von gewissen Bedingungen abhängigen, an gewisse Voraussetzungen gebundenen Möglichkeit ihrer Erscheinung. Daß die Möglichkeit Wirklichkeit werde, ist darin nicht enthalten. Wenn „das Aggregat von Bedingungen" nicht auch das Zusammentreffen derjenigen lebendigen Träger derselben enthält, aus deren Begegnung und Vermischung der große Mann erst hervorzugehen hat, so sind wir nicht weiter. Die Möglichkeit des Aristoteles ist wohl im ersteren Fall vorhanden, aber sein unvermeidliches Eintreten und Erscheinen im Entwicklungsgang der Menschheit

nur im letzteren, d. h. wenn wir alle Momente des Geschehenden in einen organischen Zusammenhang zusammenfassen*).

Auch dies ergiebt indessen nichts weiter als eben einen einheitlichen zusammenstimmenden Zusammenhang aller wirksamen Kräfte und also — im Gegensatz zur Zusammenhanglosigkeit im Zufallsgeschehen — eine Unvermeidlichkeit und AndieStellegehörigkeit — man verzeihe das Wort! — jedes Einzelsten. Quidquid fit necessario fit — nicht blos von Causalitätswegen, sondern im Sinne eines lebendigen Zusammenschlusses. Hieraus läßt sich aber doch noch nichts Weiteres für einen „Kosmos“ in dem erweiterten Sinn von „Schmuck und Ordnung“ folgern, nichts für einen über Entstehen, Werden und Vergehen hinausreichenden Weltenplan. Was in dieser Richtung hervorzuheben, hat in dem Text eine kurze Erwähnung gefunden. Ebenso (Nr. 37) daß auch die Auffassung der Menschheit als einer Organisations-Einheit nur insofern einen weiteren Schluß auf einen sittlichen Fortschritt in ihr gestattet, als das Lebendigsein, als ihr ausschlaggebendes psychologisches Grundmotiv, dasjenige verbürgt, was ihm entspricht, d. h. also Sittlichkeit — (Gerechtigkeit und Güte) — insofern ohne diese das eudämonistische Grundprinzip alles Lebendigen sich nicht zu vollenden vermag.

3. (Zu Seite 281.) Die Hauptschwierigkeit, die sich auf diesem Gebiet — wenn nicht unüberwindlich, doch sehr schwer überwindlich — der gewissenhaften Forschung entgegenstellt, ist der Mangel des Experiments. Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung Ch. Richet, Professor der Physiologie an der Medizinischen Fakultät zu Paris, in seiner (von E. v. Goeler-Ravensburg) übersetzten Vorrede zu der französischen Ausgabe des Werks „Phantasms of the Living“:

„Sobald es sich um eine Thatsache handelt, die jeden Augenblick kontrollirt werden kann, wie die Zusammensetzung des Wassers aus Wasserstoff und Sauerstoff, ist dem Zweifel kein Raum mehr gelassen. Die Zusammensetzung des Wassers ist ein Faktum von unzweifelhafter Gewißheit, während die Echtheit und die scharfe Beobachtung einer Hallucination von höchst relativer und fraglicher Sicherheit sind.

*) Auch die im Großen und Ganzen vorhandene und sich erhaltende Constanz in der Vertheilung der Geschlechter auf der Erde erscheint übrigens mit der Annahme einer blinden Zufälligkeit in der Begegnung unvereinbar, wenigstens insofern man annimmt, daß die individuelle Qualität der sich im Sexual-Nexus Begegnenden und der mit ihnen gesetzten Zeugungsmomente über das Geschlecht der Neugeburt entscheiden muß.

Das schadet jedoch wenig: denn, falls man nicht jeden Werth des menschlichen Zeugnisses negirt, sind diese Geschichten wahr und exakt. Die lange und mühselige Arbeit der Herrn Gurney, Myers und Podmore bestand, genau gesagt, im Sammeln von Zeugnissen, in der Prüfung des angeführten Thatbestandes, der Feststellung der Daten, Stunden und der Orte durch amtliche Dokumente. Man kann sich vorstellen, welche ungeheure Korrespondenz diese Genauigkeit erforderte. Dennoch darf man diese Anstrengungen nicht bedauern, denn das Resultat war glänzend. Ganz genaue, unanfechtbare Thatsachen sind berichtet. Kurz, soweit ein Beweis durch Zeugen erbracht werden konnte, ist der Beweis geschafft, und wenn die Gewißheit nicht größer ist, kommt es daher, weil die Methode selbst keiner solchen Vollkommenheit, solcher einwandfreien Präcision fähig ist, wie das Experiment.

Untersuchen wir nun, was in solchen Fällen das Experimentiren ergiebt. Ich scheue mich nicht, es zu gestehen: nur sehr wenig. Trotz aller unserer Anstrengungen konnten weder die einen noch die andern streng wissenschaftlich erweisen, daß es eine Suggestion mentale, übersinnliche Gedankenübertragung, Hellsehen, Einschläfern, aus der Entfernung giebt. Die erschöpfende Demonstration fehlt uns; denn wenn wir sie hätten, wäre sie so glänzend, daß sie auch nicht einen Ungläubigen und Zweifler übrig ließe. Leider sind die experimentellen Demonstrationen aber so schwach, daß es nur zu sehr erlaubt ist, ungläubig zu sein. Zweifelsohne traf man hier oder dort auf sehr schöne Resultate, die ich für mich beweisend finde, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie entscheidend seien. Die Alchymisten sprachen mit Begeisterung von dem letzten Experimentum crucis, das sie als die Krönung ihrer Mühe betrachteten. Nun wohl, dieses Experimentum crucis konnte noch niemand hervorrufen. Es gab bedeutende Forschungen, Versuche, die beinahe geglückt wären, aber die, trotz ihres Erfolges immer noch dem Skepticismus und der Ungläubigkeit einigen Spielraum ließen, ein caput mortuum, um den Ausdruck der Alchymisten zu gebrauchen, welches den Zweifel erlaubte und die uneingeschränkte Ueberzeugung verhinderte.

Sicherlich ist das sehr schade, denn die experimentelle Beweisführung hat den Vortheil, sobald sie geführt wird — und daß sie bald geführt wird, glaube ich — dem Zweifel keinen Schlupfwinkel mehr zu lassen. Von dem Tage an, an welchem man einen experimentellen Beweis der Telepathie erbracht hat, wird nicht mehr über Telepathie diskutirt, man wird sie zugeben, wie ein natürliches Phänomen, das

ebenso augenscheinlich ist wie die Umdrehung der Erde um ihre Achse oder wie die Ansteckung der Tuberkulose.

Denken wir einmal zurück, was mit dem thierischen Magnetismus und dem Hypnotismus vorgegangen ist. Anfangs wollte ihn Niemand zugeben, er war wie eine Fabel, eine lächerliche Legende. Seit 18 Jahren beschäftige ich mich damit (und mit großem Eifer), ich war beinahe gezwungen, mich zu verbergen, um nicht den Spott zu erregen, oder gar Verachtung und Mitleid hervorzurufen. Man sagte mir, es hieße mich zu Grunde richten, ich würde in's Bereich der Charlatane und Schwärmer gerathen. Und nun! Sind nicht in dem kurzen Zeitraum von 1873—1890 die Ideen über den Hypnotismus einer seltsamen Umwandlung unterlegen?

Omnia jam fient, fieri quae posse negabam.

Ich glaube auch, daß wir mit der Telepathie eine ähnliche Umwandlung erleben werden, daß unser Heldenmuth von heute in einigen Jahren wie eine fast kindliche Banalität aussehen wird.

Das kommt daher, daß bis jetzt wenige Experimentatoren sich wissenschaftlich der Telepathie näherten. Sei es Trägheit des Geistes, sei es Furcht vor dem Neuen, sei es Skepticismus; dies große Problem blieb beinahe unbeachtet. Man vergleiche nur die kleine Zahl derer, welche dies Problem studirte, mit der ungeheuren Anzahl derjenigen Forscher, welche z. B. die Zusammensetzung des Pyridins und seiner Derivate studirte. Gewiß ist die Geschichte des Pyridins sehr interessant, und gerade auf diesem begrenzten Gebiete der Chemie hat man sehr wichtige Entdeckungen gemacht; aber vielleicht ist im Ganzen die tiefe Kenntniß dieser Substanz weniger wichtig für das Menschengeschick als die Analyse; die Verbindungen der Kohlenstoffe unter einander sind ein sehr schönes Studium, aber man soll eine Reihe von Experimenten nicht verachten, die uns — vielleicht zum erstenmale — eine bis jetzt gänzlich unbekannte Fähigkeit des Geistes eröffnet, eins der Probleme des Transscendenten, an dem seit mehr als 20 Jahrhunderten die größten Geister des Abendlandes sich ohne Erfolg versucht haben. Nun wohl! ohne Mühe findet man 500 Chemiker, die Memoiren über das Pyridin und seine Derivate geschrieben haben, außerordentliche, geistvolle Werke, gegründet auf mühselige schwierige Forschungen; aber man findet nicht 20 Psychologen, die mit wissenschaftlicher Methode die Telepathie, ihre Ursachen, Bedingungen und die Vorgänge, die zu verfolgen sind, um sie zu beweisen, analysirt haben. Vielleicht ist die Ziffer 20 noch zu hoch gegriffen. Nein, es sind nicht einmal 20, 5 oder 6 sollte man sagen. Aber trotzdem es sehr wenige sind, haben

sie doch verschiedene und sehr wichtige Resultate gewonnen. Welche reiche Ernte von neuen Thatsachen steht uns bevor, wenn sie erst Hülfe und Nachahmer gefunden haben werden! Man kann, wie ich meine, auf 1000 Stunden Arbeit, die dem Studium des Pyridins gewidmet waren, eine rechnen, die dem Studium der Telepathie geweiht war. Es ist wahrlich an der Zeit, diese vornehmen Probleme ins Auge zu fassen. Wir fürchten keineswegs die Kritik. Wenn sie nur anständig und aufrichtig ist, nehmen wir sie dankbar an. Nein, was uns erschrecken würde, wäre das Stillschweigen. Die Masse des Publikums läßt sich nur durch praktische Werthschätzung beeinflussen. Sie ist geneigt, sich für eine neue mechanische Erfindung zu interessiren oder für eine Reform in der Hygieine. Gewiß ist nichts gerechtfertigter als das, aber warum nicht auch das betrachten, was so äußerst wichtig ist und helles Licht auf den menschlichen Geist werfen kann, dieses Geheimniß aller Geheimnisse? Gewiß erleben wir nicht den sofortigen praktischen Aufschwung der Untersuchungen auf diesem Gebiete, aber sind sie darum weniger interessant? Wir hoffen, daß alle Leser dieses Buches verstehen, daß es sich um Großes handelt. Es ist der erste Schritt in ein gänzlich neues Leben".

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.

Grenzboten (Professor Dr. A. Stern). Unter keinen Umständen kann man sich dem Eindruck entziehen, daß hier eine tiefer angelegte, in ernster Arbeit und stetem Nachdenken gereifte Natur, die das Leben, die Aufgaben der Menschheit wie des Einzelnen nicht leicht nimmt, nach Wahrheit trachtet. Und so wird denn jeder Leser den Ausführungen Duboc's über „die metaphysische Periode des Zeitgeistes", den „realistischen Idealismus der vierziger Jahre", den „Pessimismus", den „ethischen Materialismus und seine Einwirkungen," den „naturalistischen Realismus", die „rückläufigen Bewegungen im Zeitgeist" und endlich über „Evolution und Revolution" willig oder nnwillig, oft mit zustimmendem Antheil, immer mit Belehrung folgen. Unter jeder dieser Kapitelüberschriften birgt sich eine Fülle von Einzelerörterungen.

Magazin für die Literatur des In- und Auslandes (Silesius). Das Buch, das hier vor mir liegt, ist selbständig und zugleich modern; modern und zugleich historisch; historisch und doch von einem zukunftskräftigen Optimismus beseelt, der den Wechsel vorausahnt und die Wandlung zum Gesetz erhebt. Es ist ein weitschauendes Buch, das sich hier mit Herder und dort mit den Jüngstdeutschen beschäftigt, das Hegel und Dubois-Reymond durch Feuerbach verbindet, das die Kritik der reinen Vernunft citirt und die Pall Mall Gazette. In dem Kapitel vom ethischen Materialismus schaaren sich auf weitem Plan die wichtigsten ästhetisch-sozialen Erscheinungen der letzten zwei Jahrzehnte um das Banner des ethischen Materialismus und treten der Reihe nach vor die Schranken einer Kritik, die aus den Höhen wissenschaftlicher Aesthetik herabsteigt und überaus lehrreich und anregend ist auch da, wo sie subjektiv ist. Es ist ein groß angelegtes zeitkritisches Gemälde; ein Ueberschauen sub specie saeculi, von der hohen Warte der Philosophie; ein erstes prinzipielles Erfassen der werdenden Zeit in ihrem rauschenden Wechsel — und darin steht es vielleicht einzig da in unserer Literatur.

Deutsche Literaturzeitung (Professor G. Glogau). Der ernstliche Leser wird dieses Buch dankbar für mannigfaltige Anregung und mit Hochachtung vor dem Verfasser aus der Hand legen, wie immer er über die Begrenzung und die Auswahl des Stoffes und über die Angemessenheit des Titels auch denken mag. Denn nicht nur sind in demselben tüchtige und umfassende Studien in einer einfachen und ansprechenden Darstellung zu einem geistvollen Gesammtbilde verarbeitet, sondern des Verfassers treffendes Urtheil erwächst auch durchgehends aus einer persönlichen Durchdringung der vielgestaltigen historischen Erscheinungen, die er bearbeitet hat. Er sucht dieselben nicht sowohl einzeln an und für sich, d. h. isoliert und zerstückelt, nach bestimmten Gesichtspunkten zu würdigen, als sie vielmehr aus den Strömungen und Gegenströmungen der Menschenseele, d. h. in ihrer lebendigen Tiefe, zu begreifen.

Literarischer Merkur (Dr. H. Lasch). Dieses Buch enthält nicht bloß einen großen und glücklichen Gedanken: es enthält ihn auch in einer sehr glücklichen und gewählten Form. Die letzten hundert Jahre des deutschen Geisteslebens werden hier von einem sehr vielseitigen, feinfühligen und weitblickenden Manne geschildert, das Charakteristische der Zeiträume wird immer gewandt herausgestellt und manche Einzelerscheinungen, welche man für zufällig halten mochte, treten in ganz überraschend-natürliche, klare Zusammenhänge in gesetzmäßige Verkettung mit anderen Zeitthatsachen.

Verlag von Otto Wigand in Leipzig.

Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland.

Geschichte und Kritik.

Von

Julius Duboc
Dr. phil.

Preis 5 Mark.

Stimmen aus der Presse:

Gegenwart (Professor Dr. C. Abel). Wer die Wanderung durch die verschlungenen Gänge dieser reichen Entwickelung an der Hand eines so ernsten, tiefen und erfahrenen Führers unternimmt, wie er sich in dem Verfasser dieses werthvollen Buchs ihm bietet, wird in den Schönheiten wie in den Schrecknissen des Wegs viele und steigende Veranlassung haben sich eines solchen Virgil zu freuen. Er wird durch die Hauptrichtungen des Meinens und Wollens geleitet, in ihrer psychologischen Analyse sorgfältig unterrichtet und zur Deduction der einen aus der anderen in feiner und faßlicher Folgerung befähigt werden. Er wird ein Gesammtverständniß des Charakteristischen erhalten, dasselbe in den verschiedensten Lebensgebieten wiederfinden und aus seinen mannigfaltigen und dennoch gleichartigen Erscheinungen das Wesen der Epoche erkennen lernen. Er wird endlich die elementare Gewalt dieser periodischen Strömungen, damit die unwillkürliche Einseitigkeit jeder Epoche und ihr schließliches Umschlagen in eine andere entgegengesetzte Einseitigkeit begreifen. Der Philosoph und erfahrene Weltkenner einen sich im Verfasser zu einem seltenen Autor. Als ein psychologischer Leitfaden für die Geschichte der Zeit, ihres Werdens und der Gründe ihres Werdens dürfte sich Duboc's Hundert Jahren wenig Anderes in umfassender orientirender Kraft an die Seite stellen lassen.

(Fortsetzung vorhergehende Seite.)

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.





